



# पञ्चाध्यायी प्रवचन

[अष्टमोऽंशः]

प्रवक्ता :

अध्यात्मयोगी व्यायतीर्थं पूज्य श्री १०५ कुल्लुक  
श्री मनोहर जी दर्शी 'सहजानन्द' जी महाराज

प्रबन्ध-सम्पादक :

श्री नरेन्द्र कुमार जैन, (दरी वाले)

वया बाजार, सहारनपुर

प्रकाशक

मंत्री, भारत दर्पीय दर्शी जैन साहित्य मंदिर

मुद्रणकरनगर

मुद्रक :

श्री काशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'

साहित्य प्रेस, -सहारनपुर

वर्ष १९७१ ]

सर्वाधिकार सुरक्षित

[ लोकाव ४ ६ ]

## श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महानुभाव—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, बैरुसं, सदर मेरठ संरक्षक, अद्यक्ष एवं  
प्रधान ट्रस्टी  
(२) श्रीमती सौ० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी जैन बैरुसं  
सदर मेरठ, सारक्षिका

## श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके पूर्वर्तक महानुभाव—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सराफ	सहारनपुर
२	सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
३	कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
५	श्रीमती सोवती देवी जैन	गिरीडीह
६	मित्रसैन नाहरसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	प्रेमचन्द ओमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	सलेकचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	बाबूराम प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	ज्वालापुर
१२	केवलराम उग्रसैन जी जैन	जगाधरी
१३	गेंदामल दगडूगाह जी जैन	मनावट
१४	मुकन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाश चन्द जी जैन	देहरादून
१६	जयकुमार वीरसैन जी जैन सराफ	सदर मेरठ
१७	मंथी दिगम्बर जैन सम्राज	खण्डवा
१८	बाबूराम अकलङ्गप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	विशालचन्द जी जैन-रईस	सहारनपुर
२०	हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन ओवरसियर	इटावा
२१	सौ० प्रेम देवीणाह सु० बा० फतेहलाल जी जैन संधी	जगाधरी
२२	मन्नाणी दिगम्बर जैन महिला समाज	खण्डवा
२३	सागरनल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडिह
२४	गिरधारीलाल बिरञ्जीलाल जी जैन	गिरी डेह
२५	रावेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडिह
२६	फूलचन्द वंजनाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सराफ	बडौत
२८	गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गोषा	भालगोला
२९	दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेण्डेण्ट इन्जिनियर	कानपुर

१०	श्रीमान् लाला मन्त्री दि० जैन ममाज नाई की मण्डी	आगरा
११	, सचालिका दि० जैन महिलामण्डल नमककी मण्डी	आगरा
१२	, नेमिचन्द जी जैन रुड़की प्रेस	रुड़की
१३	, भबनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिखकावा वाले	सहारनपुर
१४	, रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
१५	, मोरहडमल श्रीपाल जी जैन, जैन बेस्ट	सहारनपुर
१६	, शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
१७	, बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला
१८	, ॐ जीतमल इन्द्रकुशर जी जैन छावड़ा	सुमरीतिलैया
१९	, ॐ इन्द्रजीन जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
४०	, ॐ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडगात्या	जयपुर
४१	, ॐ दयाराम जी जैन भार. ए. डी. ओ	सदर मेरठ
४२	, ॐ मुझालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४३	, + जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४४	, + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट—जिन नामोंके पहिले ॐ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सत्यताके कुछ रुपये आये हैं शेष आने हैं । तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सन्ती बाकी है ।

## आमुख

प्रिय धर्म बन्धुओं ! आज आपके हस्तमें ऐसे ग्रन्थका प्रवचन आ रहा है जिसमें आत्माके अस्तित्व व परिणतिके सम्बन्धमें दार्शनिक, सैद्धान्तिक व आध्यात्मिक पद्धतिसे आत्मतत्त्वका साधारणसे लेकर असाधारण तक विश्लेषणपूर्वक वर्णन है । यह ग्रन्थ पाँच अध्यायोंमें सम्पन्न होना था, किन्तु रचयिता सत केवल दो अध्यायोंको लिख पाये बादमें प्रायु पूर्ण हो गई होगी, ऐसा अनुमान है । यदि यह ग्रन्थ पाँच अध्यायोंमें सम्पन्न हो जाता तो मानवसमाजके लिये और भी अधिक निधि प्राप्त होती । उपलब्ध दो अध्यायोंमें जो तत्त्व सामग्री है वह तत्त्वज्ञानसु एवं शान्त्यर्थी जनोके लिये अत्यधिक उपयोगी है ।

प्रथम अध्यायमें द्वय सामान्यका स्वरूप प्रवल युक्तियोंमें सिद्ध कर करके प्रकट किया है । फिर तत्त्वज्ञानमें सहायक व्यवहारनयके विषयसे ऊपर उठकर अनुभवमें

आत्मिक उद्देश्यसे निर्वाच परमगुण निश्चयनयका अवलम्बन कराया गया है । इससे व्यवहारमय प्रतिषेध्य व निश्चयनय प्रतिषेधक है यह भलीभाँति प्रकट किया गया है ।

द्वितीय अध्यायमे पूर्व अध्यायसे प्रमिष्ट द्रव्य सामान्यसे आत्मतत्त्वकी युक्तियों के सिद्धि की गई है । अभूताचनयसे गुण पर्यायके भेदोंके परिचयके माध्यमसे आत्मा का विविध परिज्ञान कराकर अनुभूतिकी ओर से जानेके लिये अखण्ड आत्म तत्त्वका अनुताचनयसे परिज्ञान कराया गया है । इस तत्त्वका विस्तार सहित विवेचन यों करना आवश्यक हुआ कि श्रेयस्कर सम्पददर्शनका लाभ भूताचनयके आश्रयसे होता है । इस तर्कके विवेचनके अनन्तर इन्द्रियज सुख और इन्द्रियज ज्ञानकी हेयताका वर्णन तो अपूर्व ही है । इसके अनन्तर सम्पददर्शनके अङ्गोंका विषय वर्णन तो मुमुक्षु जनोंकी अद्भुत प्रसाद उत्पन्न करने वाला है ।

इसके अतिरिक्त विषय है कि इस ग्रन्थराजपर अध्यात्मयोगी, स्वायत्तीय पूज्य श्री १०३ स्वस्तिक मनोहर जी वर्मा 'सहजानन्द' जी महाराजने सरल व रोचक प्रवचन करके इस ग्रन्थकी अतीव गूढ़ गायामोकी रहस्यमयी तात्त्विकताको स्पष्ट करके दर्शाया है । जिससे प्रत्येक मुमुक्षु जन इस अथाह ज्ञान-सागरके समूल्य-रत्नोंकी प्राप्ति करके महासौहार्दमयी मानव जीवनकी कर्मपटाकी धोकर आत्माके निर्मल सहज स्वरूपका दृष्टा जननेमें समर्थ हो सके । अस्तु !

तत्त्वज्ञान-प्रभावित :

काशीराम शर्मा 'पुष्पित'

साहित्य प्रेस सहायनपुर ]

व्याकरणरत्न



# पञ्चाध्यायी प्रवचन

[ षष्ठ भाग ]

प्रवक्ता :

अध्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ क्षुत्लक मनोहर जी वर्णी  
'सहजानन्द' जी महाराज

उक्तं सदिति यथा स्यादेकमनेकं सुसिद्धदृष्टान्तात् ।

अधुना तद्वाङ्मार्त्रं प्रमाणनयलक्षणं दत्तये ॥ ५०३ ॥

प्रमाण और नयके स्वरूपके वर्णनका सवत्प—सत् कथञ्चित् एक है तो कथञ्चित् अनेक भी है । सत् कथञ्चित् नित्य है, कथञ्चित् अनित्य है आदिक परस्पर विरुद्ध दो धर्मोंके समन्वयके साथ स्थावराद पद्धतिसे अनेक प्रसिद्ध दृष्टान्तोंके द्वारा अनेकान्तात्मकताका यह मर्म बताया जा चुका है, वह सब नय बलसे सिद्ध होता था और सर्व नय बलसे जो वस्तु परिज्ञान किया गया वह परिज्ञान प्रमाणका रूप भी बनता था । तो इस तरह विवरण विश्लेषणमें नय और प्रमाणको उपयोग किया गया है । उस ही नय और प्रमाण के समन्वयमें अब यहाँ संक्षेपमें उसका लक्षण बताया गे। नय और प्रमाण ये दोनों ही ज्ञानके प्रकार हैं । सर्वरूपसे परिपूर्ण वस्तुका जानना है वह तो प्रमाण है और प्रमाणसे जाने हुए पदार्थमें किसी धर्मकी जानकारी की जा रही है उसको विशेषतासे समझा जा रहा है वह नय है । इस ही ढङ्गसे पूर्व प्रसङ्गोंमें नयका उपयोग किया गया है और उन नयोंसे जो वस्तु जाना गया है उसको सर्वरूपसे परखनेपर प्रमाणका रूप बनता है तो उन विधियोंमें जो कुछ समझा गया है उन्हीं उपायोंको अब लक्षणात्मक ढङ्गसे बतला रहे हैं ।

इत्युक्तं लक्षणोऽस्मिन् विरुद्धधर्मद्वयात्मके तत्त्वे ।

तत्राप्यन्तरस्य स्यादिह धर्मस्य वाचकस्य नयः ॥ ५०४ ॥

नयका स्वरूप—इससे पूर्व जो कुछ भी तत्त्वके स्वरूपका वर्णन किया है उस वर्णनमें यह स्पष्ट है कि तत्त्व विरुद्ध दो धर्म स्वरूप है जैसे सत् कथञ्चित् एक

द्रव्यनयो भावनयः स्यादिति भेदाद् द्विधा च सोऽपि यथा ।

पौद्गलिकः किल शब्दो द्रव्य भावश्च चिदिति जीवगुणः । ५०५।

नयके प्रकार—वह नय दो प्रकारका होता है एक द्रव्यनय दूसरा भावनय द्रव्यनयका अर्थ है कि अनन्तधर्मात्मक वस्तुमेंसे किसी एक धर्मका प्रतिपादन किया जा रहा हो तो वह सब शब्दात्मक पद्धति द्रव्यनय कहलाता है और वहाँ जो कुछ ज्ञानमें परिचय पाया जा रहा है, जिस एक धर्मका बोध किया जा रहा है उस दृष्टि को भावनय कहते हैं। तो जो पौद्गलिक शब्द है वह द्रव्यनय हुआ और जो जीवका गुणरूप चिद्भाव है ज्ञानविकल्प है वह भावनय कहलाता है। भावनय तो ज्ञानकी ही पर्याय है और द्रव्यनय उस शब्द पद्धतिका नाम है। इस तरह उस नयके स्वार्थ और परार्थ ये दो प्रकारके उपयोग होनेके कारण द्रव्यनय और भावनय ये दो भेद नयमें प्राप्त होते हैं। कोई ज्ञान केवल अपने लिए किया जाता है उसको स्वार्थ कहते हैं और जो दूसरोंको समझानेके लिए कहा जाता है उसको परार्थ कहते हैं। ज्ञानकी ५ परिणतियाँ होती हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनः पर्ययज्ञान और केवल-ज्ञान। इन ५ ज्ञानोंमें श्रुतज्ञानको छोड़कर शेषके चार ज्ञान स्वार्थ ही होते हैं। उन

ज्ञानोसे जान लिया बस व्यवहार कुछ नहीं चला, किन्तु श्रुतज्ञान स्वार्थ और परार्थ दो प्रकारका होता है। श्रुतज्ञान स्वयं सविकल्प ज्ञान है और वही ही समझनेकी पद्धति बनती है और ऐसे मन वाले पुरुष ही इस तरहके वचनोसे वस्तु परिचय करानेकी चेष्टा करते हैं। तो जो दूसरेके लिए ज्ञान प्रयाप्त है वह परार्थ श्रुतज्ञान है और जो स्वयंके समझने मात्रके लिए ज्ञान हो रहा है वह स्वार्थ ज्ञान है। परार्थ ज्ञानके प्रयासमें वचनोका आलम्बन होता है यद्यपि उन वचनोके सस्कारोमें रहने वाले पुरुषको स्वार्थज्ञानके कालमें भी अन्तर्जल्प होता है लेकिन वह अन्तर्जल्प होकर रह जाता है, उसका व्यवहाररूप नहीं बनता। परार्थ श्रुतज्ञानमें वचनालापको प्रयोग चलता है। तो नयके उन दो भेदोमें द्रव्यनय तो पीदगलिक शब्द रूप है और भावनय चैतन्यकी परिणतिरूप है।

यदि वा ज्ञानविकल्पो नयो विकल्पोऽस्ति सोऽप्यपरमार्थः ।

न अतो ज्ञानं गुण इति शुद्धं ज्ञेयं च किन्तु तद्योगात् ॥५०६॥

नयका स्पष्ट स्वरूप और उसकी अपरमार्थता- अथवा नयका यह लक्षण भी उपयुक्त है कि ज्ञानविकल्प को नय कहते हैं। इस नयके लक्षणमें भावनय की प्रधानतासे धर्तुन किया है। अनन्त धर्मात्मक वस्तुमें किसी एक दृष्टिकी प्रधानता से जो एक धर्मकी समझ हुई वह समझ विकल्परूपसे उत्पन्न हुई है, क्योंकि उस अखण्ड एक वस्तुमें भेद करना, खण्ड करना, एक धर्मका परिज्ञान करना यह कार्य विकल्पके बिना नहीं होता। अतएव वह ज्ञान विकल्प है, नय है सो वह परमार्थ नहीं है। यहाँ भेद और अभेदकी दृष्टिसे परमार्थ और अपरमार्थका विश्लेषण किया गया है। भेद दृष्टि करके एक धर्मके परिज्ञानका जो विकल्प हुआ है वह विकल्प परमार्थभूत नहीं है, इसका कारण यह है कि नय न तो शुद्ध ज्ञानगुणका नाम है और न शुद्ध ज्ञेयका नाम नय है। जो पदार्थ जाननेमें आया है वह पदार्थ नय तो नहीं कहलाता। नय तो हुआ यहाँ आता पुरुषके अभिप्रायका नाम और वह अभिप्राय चू कि विकल्पात्मक है, खण्ड रूप है अतएव उसे शुद्ध ज्ञान नहीं कह सकते हैं। तो तब यह नय, विकल्प न शुद्ध ज्ञान रहा, न शुद्ध ज्ञेय रहा, जो जाननेमें आ रहा वह भी ज्ञान नहीं, जो विकल्प बन रहा है वह भी ज्ञान नहीं है, वह ज्ञानका विकल्प है, ज्ञानस्वभावका खण्ड परिणामन है, वह ज्ञान स्वभाव नहीं, विशुद्ध ज्ञान नहीं है। अतएव नय न केवल ज्ञेय रहा न ज्ञान रहा किन्तु ज्ञान ज्ञेयके सम्बन्धमें जो विकल्प हो रहा है वह नय कहलायेगा। नयके सर्गमें ज्ञेयका तो आलम्बन है वह तो विषयभूत बन रहा है और यहाँ जाननेका विकल्प उठ रहा है सो वह ज्ञान विकल्पनय कहलाता है। इसी कारण नयको न प्रमाण कहा जा सकता है और न अप्रमाण कहा जा सकता है। वह तो प्रमाणका अश है। ज्ञानका एक विकल्प है ऐसा वह ज्ञान विकल्परूप नय परमार्थभूत

नहीं है, यहाँ यह भी बात ध्वनित होती है कि जो परमार्थभूत नहीं है वह तो हेय ही हो सकता है। वस्तुतः देखा जाय तो विकल्पज्ञान सब हेय है। अर्थात् ज्ञान विकल्पोसे पार होकर एक निविकल्प अनुभवमे पहुँचना ही कल्याणमय परिस्थिति है। अतः जितने भी खण्डज्ञान हैं, वे सब हेय कहलायेंगे। यो यह ज्ञानविकल्परूप नय ज्ञान और ज्ञेयके सम्बन्धमें होने वाला विकल्प है और वह परमार्थभूत नहीं है।

**ज्ञानविकल्पो नय इति तत्रेय प्रक्रियापि संयोज्या ।**

**ज्ञानं ज्ञानं न नयो नयोऽपि न ज्ञानमिह वि ॥३॥ १५०७।**

स्याद्वादनीतिसे ज्ञान और नयमे अन्तरका प्रदर्शन - उक्त गायामें यह बताया है कि ज्ञानविकल्पको नय कहते हैं। तो यहाँ प्रस्तुत बात यह हुई कि ज्ञान विकल्प नय है। अब इस सम्बन्धमे भी यही प्रक्रिया लगाई जा सकती है और लगाई जानी चाहिए कि ज्ञान ज्ञान है, नय नहीं है और नय भी नय है, ज्ञान नहीं है। स्याद्वाद नीति के अनुसार जिस तत्त्वको उपयोगके सम्मुख रखा जाया है वह तत्त्व तो स्वका रूप है और उससे भिन्न अन्य सब पररूप हैं। यहाँ बताया जा रहा कि ज्ञान का विकल्प नय है। तो इससे ही यह सिद्ध हो गया कि ज्ञानका स्वरूप अन्य है, विकल्पका स्वरूप अन्य है अन्यथा ज्ञान ही नय हो जाता, किन्तु ज्ञान ही नय नहीं है ज्ञानका विकल्प नय है और इस प्रक्रियासे यह स्पष्ट हो जाता है कि ज्ञान ज्ञान ही है, वह नय नहीं होता और नय नय ही है, वह ज्ञान नहीं होता। ज्ञान है अखण्ड तत्त्व और ज्ञान विकल्प है खण्डरूप। अखण्ड और खण्ड ये दोनों प्रकट भिन्न भिन्न तत्त्व हैं। तो इस तरह ज्ञान विकल्प नय है इस लक्षणमे भी स्याद्वाद नीतिसे यह समझ लेना चाहिए कि जो ज्ञान है, शुद्ध ज्ञान है वह ज्ञान ज्ञान ही है, नय नहीं कहलाता। और जो नय है यानि ज्ञानका विकल्प है भेद है, एक अशका परिचय है वह ज्ञान नहीं है अर्थात् वह विशुद्ध ज्ञान नहीं है। यो स्याद्वाद नीतिसे यह समस्त स्वरूप गुम्फित है। नयज्ञान क्यों नहीं कहलाता? यो नहीं कहलाता कि नय विकल्परूप है। ज्ञान, जो शुद्ध है स्वयं है, जो ज्ञानका विशुद्ध रूप है वह विकल्परूप नहीं है, यद्यपि ज्ञानका लक्षण विकल्परूप भी कहा गया है, किन्तु उस विकल्पका अर्थ मात्र प्रतिभास है, जानन है, और इस प्रसङ्गमे विकल्पका अर्थ अनन्त धर्मात्मक वस्तुमें भेद करके किसी अंशका ग्रहण करना है। तब यह अश अशी नहीं है अशी अश नहीं है, यद्यपि अश अशीका ही परिणामन है विकल्प ज्ञानका ही परिणामन है, परन्तु लक्षण वही कहलाता जिससे ठीक लक्ष्य पहचाना जाय। तो उस लक्षण विधिसे निरखनेपर ज्ञान ज्ञान ही है नय नहीं है, नय नय ही है ज्ञान नहीं है।

**उन्मज्जयि नयपक्षो भवति विकल्पो विवक्षितो हि यदा ।**

**न निवक्षितो विकल्पः स्वयं निमज्जति तदा हि नयपक्षः ॥५०८॥**

नयपक्षके उदित और अस्तगत होनेका आधार—ज्ञान विकल्पको नय कहते हैं इस लक्षणसे स्याद्वाद नीतिमें जो यह बात घटित की गई है कि ज्ञान ज्ञान ही है नय नहीं है नय नय ही है, ज्ञान नहीं है, इसका आशय यह है कि जिस समय विकल्प विवक्षित होता है अनन्त धर्मात्मक वस्तुमेंसे एक धर्मको जब कहा जा रहा है ऐसी उस विकल्प विवक्षाके समय, तो नयपक्ष उदित हो जाता है, किन्तु जिस समय वह विकल्प विवक्षित नहीं रहता उस समय वस्तुमेंसे एक धर्मको कहनेकी विवक्षा नहीं रहती, उस समय नय पक्ष अपने आप विलीन हो जाता है अर्थात् नयपक्षका जीवन विवक्षाके आधारपर है, अथवा विकल्पात्मक परिचयात्मक ज्ञानात्मक नयका जीवन दृष्टिके आधारपर है। कोई पुरुष नयका प्रयोग करे और योग्य दृष्टि न बनाये तब वह विपरीत हो जाता है। यही कारण है कि अनेक दर्शनोंने भी वस्तुके स्वरूपका ही वर्णन किया, अशोका वर्णन किया किन्तु उसकी दृष्टि नहीं रखी कि किस दृष्टिमें यह अश विदित होता है इस कारण वह एकान्त बना, और परीक्षा करनेपर असमीचीन हो गया है यहाँ यह बताया जा रहा है कि ज्ञान ज्ञान ही है नय नहीं है, इसका कारण क्या है ? शुद्ध ज्ञान तो विवक्षामे नहीं उदित होता। जब जब भी विवक्षा होगी तब तब नयपक्ष उदित होगा और वही विवक्षा जब अस्त हो जाती है तो उसके साथ ही नयपक्ष भी अस्त हो जाता है। जैसे जीव पर्याय दृष्टिसे अनित्य है, तो जीव की अनित्यता पर्यायकी विवक्षापर निर्भर हुई। जिस समय यह ज्ञान पुरुष पर्याय दृष्टिका अस्त करदे, इसकी पर्याय दृष्टि न रहेगी तो वहाँ अनित्यपक्ष भी न रहेगा। इस प्रकार सभी जगह यह सिद्ध होगा कि जो भी नय उदित होता है वह विवक्षा अथवा दृष्टिके आधारपर उदित होता है। उस विवक्षा और दृष्टिकी समाप्ति होने पर नय भी समाप्त हो जाता है। इस तरह भी यह समर्थित होता है कि ज्ञान ज्ञान ही है नय नहीं है और नय नय ही है, ज्ञान नहीं है।

संदृष्टिः स्पष्टेयं स्यादुपचाराद्यथा घटज्ञानम् ।

ज्ञान ज्ञान न घटो घटोऽपि न ज्ञानमस्ति स इति घटः ॥५०६॥

विकल्पात्मक ज्ञानकी ज्ञानरूपताके व्यवहारका दृष्टान्त द्वारा विवरण—ऊपर यह बताया गया है कि नय न तो शुद्ध ज्ञान गुण है और न शुद्ध ज्ञेय है। जब विकल्प विवक्षित होता है तब नयपक्ष प्रकट होता है और विकल्पके अस्त होनेपर नय पक्ष भी अस्त हो जाता है। तो वह नय जो कि द्रव्यनय, भावनयके भेदसे दो प्रकार का बताया गया है उसमें द्रव्यनय भी ज्ञानरूप नहीं है और भावनय भी ज्ञान गुणरूप नहीं है, फिर भी उन्हें ज्ञान कहना यह उपचार कथन है। इस विषयमें यह दृष्टान्त ठीक घटित होता है कि जैसे घट ज्ञान उपचारसे कहा जाता है ज्ञान और घट ऐसे दो पदार्थ हैं। ज्ञान तो आत्माका धर्म है और घट एक पौद्गलिक पदार्थ है। ज्ञान अपने

आपमे स्वयं परिपूर्ण है, घट अपने आपमे परिपूर्ण है। ज्ञानमे घट नहीं घटमे ज्ञान नहीं, फिर भी घटको विषय करने वाले ज्ञानको घटज्ञान कहा जाता है। तो यज्ञा वास्तवमे ज्ञान घटरूप नहीं हो जाता और न घट ज्ञानरूप बन जाता है। ज्ञान तो ज्ञान ही रहता है तथा घट घट ही रहता है। ज्ञानका स्वभाव जानना है, उष्का आधार आत्मद्रव्य है। घटका स्वभाव रूपादिमय रहना है, उसका आधार वही पौद्गलिक पिण्ड है। तो घट और ज्ञान जैसे ये जुड़े-जुड़े स्वरूप वाले हैं फिर भी घटको विषय करने वाले ज्ञानको घटज्ञान कहा है, वह उपचार कथन है इसी प्रकार द्रव्यनय जो कि शब्दात्मक है उसको ज्ञानरूप कहना यह उपचारसे है अथवा भाव-य जो कि ज्ञानका एक खण्ड परिणामन है उसको ज्ञान कहना यह भी उपचारमे है इस तरह नय पक्ष परमार्थभूत नहीं है, किन्तु उसमे परमार्थभूतताका समावेश उपचारसे होता है।

इदमत्र तु तात्पर्यं हेयः सर्वो नयो विकल्पात्मा ।

बलवानिव दुर्वारः पूर्वर्तते किल तथापि यत्नात् ॥ ५१० ॥

नयोकी विकल्पात्मता हेयता व दुर्वार प्रवृत्ति—नयके विषयमे यह तात्पर्य समझता कि जिनने भी विकल्पात्मक नय हैं वे सभीके सभी हेय हैं। इस अंशमे यह शङ्का होना स्वाभाविक है कि जब विकल्पात्मक ही नय होते हैं और वे सभी नय हेय होते हैं तब उनका वर्णन क्यों किया जाता है और उनका संहार। केने को कहा भी क्यों जाता है? समाधान इसका यह है कि यद्यपि यह बात ठीक ही है कि विकल्पात्मक नय हेय है क्योंकि विकल्प एक खण्ड परिणामन है और वह परमार्थ भूत नहीं है, उस खण्ड रूपकी दृष्टि रखना भी हितकर नहीं है, अतः यह विकल्पात्मक नय हेयरूप है तो भी इस व्यवहारनयका कहना यो अनिवार्य है कि इसके प्रयोग बिना पदार्थ व्यवस्था जानी नहीं जा सकती। तब यह व्यवहारनय बलवानकी तरह दुर्निवार होकर प्रवर्तित हो जाता है। कोई दूसरा उपाय ही नहीं है कि उस परमार्थ तत्त्वको हम समझ सकें, और परमार्थकी समझ बिना यह ससारचक्र मिटता नहीं है। आत्माकी शुद्ध अवस्था नहीं प्रकट हो सकती तब यह व्यवहारनय बलवानकी तरह दुर्निवार होता हुआ प्रवर्तित होता है, अर्थात् इस व्यवहारनयका प्रयोग करना ही पड़ता है अन्यथा किसी भी उपायसे परमार्थ तत्त्वका बोध नहीं हो सकता। इस कारण व्यवहारनय यद्यपि उपचारसे प्ररूपित है और वह हेय है, विकल्प रूप है तो भी उसका कहना आवश्यक ही है। इसी कारण तो अध्यात्म सिद्धान्तमें बताया गया है कि व्यवहारनय परमार्थका प्रतिपादक है। दृष्टि तो परमार्थ स्वरूपकी रखना है, परमार्थता यही है कि यह आत्मा अखण्ड एक अमेद है, किन्तु ऐसे अखण्ड एक अमेद निजतत्त्वकी समझ गुणपर्यायका विस्तार किए बिना बन नहीं सकता इस कारण गुण पर्यायके वर्णनके भी रूपसे व्यवहार नयका आश्रय करना उचित ही प्रतीत होता है।

अथ तद्यथा तथा सन् सन्मार्गं मन्यमान इह कश्चित् ।

न विकल्पमतिक्रामति सदिति विकल्पस्य दुर्निवारत्वात् ॥ १११ ॥

नयमात्रकी विकल्पात्मकताका उदाहरण पूर्वक स्फुटीकरण - जितने भी नय है ने सभी विकल्पात्मक हैं इस बातको इस दृष्टान्तसे भी समझ सकते हैं। जैसे किसी पुरुषने सद्भूत वस्तुमें अन्य कोई विकल्प नहीं समझा किन्तु उसे सन्मार्ग ही समझा हो, जैसे बहुतसे दार्शनिक हैं जो पदार्थका भेद विकल्प गुण पर्याय कुछ भी नहीं मानते किन्तु एक परमार्थ सन्मार्ग ही है, ऐसा स्वीकार करते हैं तो भले ही उस सत्में कोई विकल्प न किए जा रहे हो, समर्थतासे नहीं किन्तु माने ही नहीं गए उस प्रकारकी दृष्टि ही नहीं पहुच रही, वहाँ विकल्प तो अन्य अन्य रूप बहुत चल ही रहे हैं लेकिन जिस दर्शनमें केवल सन्मार्गका ही तत्त्व कहा गया हो तो वहाँ अन्य कोई विकल्प बताया ही नहीं गया ऐसे विकल्पको उठा भी नहीं रहे तो भी, सन्मार्ग है वस्तु, इस विकल्पसे तो दूर न हो सके यहाँपर भी वह ज्ञान विकल्पसे परे नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसके ज्ञानमें सत् ऐसा विकल्प तो आ ही चुका। तो विकल्प की प्रवृत्ति दुर्निवार है, यह सबको आता ही है, चाहे कोई किसी तरङ्गका दर्शन बनाये विकल्प बनाये विकल्प आते ही हैं और यह तो वस्तु स्वरूपके ज्ञानके अर्थ होने वाले विकल्पकी चर्चा है। अनेक अटपट विकल्प तो इस मोही जीवके चल ही रहे हैं, जो कुछ बुद्धिगत भी हैं, कुछ अबुद्धिगत भी हैं। तो ये विकल्पोंका होना दुर्निवार है। कोई केवल सत् ही तत्त्व माने तो वहाँपर भी सत् है इस विकल्पको तो वे ज्ञानसे बाहर नहीं कर सकते। दर्शन ही जिन्होंने ऐसा गढ़ा हा या जिनका दर्शन इस तरहसे गढ़ा हुआ है कि विकल्पजाल वहाँ है ही नहीं, भेद नहीं, परिणामन नहीं, केवल सन्मार्ग तत्त्व है, तो सन्मार्ग समझा यह ज्ञान भी विकल्पात्मक ही है, क्योंकि सत्त्व भी तो पदार्थका एक अंश है। उस पदार्थको किसी ढङ्गसे समझा ही तो है। तो जो जो कुछ यहाँ समझ बन रही है, विकल्प उठते हैं वे सब एक अंशरूपा हैं। तो जो नय का आना सर्वत्र दुर्निवार है, वह ठोकेसे भी रुकने की बात नहीं, नो विकल्प होते हैं, पर इतनी सावधानी रखनी चाहिए कि हमारे ये विकल्प इस तरहके हुए जो परमार्थ भूत स्वरूपकी ओर ले जायें। तो इस प्रसङ्गमें यह बात बतायी गई है कि वस्तु अखण्ड अवक्तव्य है परमार्थभूत है उसका वही स्वरूप है, पर उसको व्यवहारनयसे ही समझाया जा सकता है। जो व्यवहारनय विकल्पात्मक होनेपर भी अथवा किस ही प्रकारका कुछ भी नय हो विकल्पात्मक होनेपर भी उसका प्रयोग करना आवश्यक होता है अतः प्रयोग किया जाता है। वस्तुतः तो विकल्प सभी हेय है, विकल्पात्मक नय भी सभी हेय हैं।

स्थूलं वा सूक्ष्मं वा बाह्यान्तर्जल्पमात्रवर्णयम् ।

ज्ञानं तन्मयमिति वा नयकल्पो वाग्विलासत्वात् ॥ ११२ ॥

स्थूल व सूक्ष्म सर्व वाग्विलासोकी नयरूपता चाहे बोई वचन स्थूल हो, चाहे सूक्ष्म हो, जैसे कि प्रकट बोलनेमें आया हुआ शब्द यह स्थूलजल्य है, इसको बाह्यजल्य कहते हैं और भी इस ही वचन विकल्पकी योग्यता वाले पुरुषके ज्ञानके साथ ही जो मन ही मन तद्वाचक वचन उठ बैठते हैं वे अन्तर्जल्य कहलाते हैं । तो बाह्यजल्य अथवा अन्तर्जल्य जितने भी वचन हैं, वे सब वशुंमय हैं, इसी कारण वे नतरूप हैं । यद्यपि वचन पीदगलिक चीज है उसे नय न कहा जाना चाहिए । नय तो ज्ञानका एक प्रकार है फिर भी श्रिय विषयीके विचारसे उन्हें नयरूप कहा गया है वे सब वचन विन्यासरूप हैं । यो जितने भी वचन विन्यासरूप सन्दर्भ हैं वचनात्मक कथन है वह सब नयात्मक है, इसी प्रकार उन वचनोंका जो बोध है वह भी नयस्वरूप ही है । वचनोंमें जैसे एक विवक्षित अशयना है उसी प्रकार उन वचनोंमें विज्ञान जो वस्तु धर्म है उसमें भी एक विवक्षित अशयना है, और जो अंशका बोध है वह सब नय स्वरूप है । यो जितने भी वचनात्मक प्रयोग हैं वे सब नय कहल ते हैं ।

अवलोक्य वस्तुधर्म प्रतिनियतं प्रतिविशिष्टमेकैकम् ।

संज्ञाकरणां यदि वा तद्वागुपचर्यते च नयः ॥ ५१३ ॥

वचनोंके नयत्वकी उपचारितता—अब अन्य प्रकारसे नयकी दृष्टि लप्या कर रहे हैं कि वस्तु धर्मको जो कि विवक्षित हो, प्रतिनियत हो अर्थात् किसी भी एक वस्तु धर्मको निरखकर अथवा उस वस्तु धर्मसे विशिष्ट पदार्थको देखकर या वस्तुसे विशिष्ट धर्मको निरखकर उस धर्मवाले वस्तुको उस ही नामसे कहना यह भी एक नय है यो अश, धर्मके वाचक शब्दसे जो ज्ञान किया जाता है वह ज्ञान भी नयात्मक है । यदि शब्द निर्माण पद्धतिसे देखा जाय तो जितने भी शब्द हैं वे सभी शब्द विशेषण रूप हैं विशेष्यरूप कुछ भी शब्द नहीं है । तो जो सर्वथा अखण्ड एक वस्तुका ही प्रतिपादन कर सके ऐसा कोई वचन नहीं जो वजन द्रव्य पदार्थके वाचक हैं भी समग्र द्रव्यको सकेतसे कहते हैं । अर्थसे तो कोई धर्म ही कहा जाता है, जैसे ज्ञानी, ज्ञापक, आत्मा आदि किन्ही भी शब्दोंसे कहा जाय तो वे शब्द उनका जो अर्थ है उस ही अर्थ को बताते हैं उस ही धर्मको बताते हैं । चैतन्य शब्द भी कहा तो चेतनसे चेतनारूप प्रतिभासनेका ही बोध किया गया । तो शब्द सभी वस्तुमें अंशके ही वाचक होते हैं । समस्त वस्तुका वाचक कोई शब्द नहीं होता । भले ही हम किसी वाचक शब्दसे समग्र वस्तुका बोध कर ल सो यह भी हमारी एक पद्धति है । जैसे ज्ञान शब्दसे हम ज्ञान गुणका बोध करते हैं, दर्शन शब्दसे दर्शन गुणका बोध करते हैं, पर ज्ञापक शब्द से ज्ञान दर्शन आदिक अनन्त धर्ममय आत्माका बोध करते हैं । सो हम सकेतसे भले ही उस अखण्डका बोध कर लें लेकिन ज्ञापक शब्द भी एक ज्ञान धर्मका ही समर्थन करता है । तो यो जगतमें जितने भी वचन हैं वे सब वचन नयात्मक हैं, अंशके ही

कथन करने वाले हैं, तो किसी भी अंश धर्ममें वस्तुका नामकरण करना यह भी एक नयात्मक प्रयास है ।

अथ तथा यथाग्रेष्यं धर्मं समक्षतोऽपेक्ष्य ।

उष्णोऽग्निरिति वागिह तज्ज्ञानं न नयोपचारः स्यात् ॥५१४॥

वचन और विकल्पोमें नयत्वकी उपचरितताका दृष्टान्तपूर्वक वर्णन—  
उक्त प्रकरणको स्पष्ट करनेके लिए इस गाथामें एक दृष्टान्त दिया गया है कि जैसे अग्निका उष्ण धर्म देखकर कोई कहता है कि अग्नि उष्ण है तो अग्नि उष्ण है यन्न वचन नयरूप ही तो हुआ । उस अग्निमें केवल उष्णता ही हो सो बात नहीं है, उसमें उष्णता, प्रकाशन पावन, ज्वलन आदिक अनेक गुण हैं पर उस अग्निको एक उष्ण धर्मसे जब कहा गया है तो वहाँ अग्नि उष्णता मात्र समझी गई है । तो शब्द किसी अंशका ही बोध कराने वाला होता है और उस अंशसे हम भले ही उस वस्तु को समझें पर साक्षात् तो उस अंश मात्र वस्तुको समझा गया है । तो जैसे अग्नि उष्ण है, इन वचनोंके द्वारा एक उष्ण धर्ममें विशिष्ट ही अग्नि समझी गई है इसी प्रकार जीवको जब कहा कि जीव ज्ञानी है ज्ञापक है तो उस समय जीवमें अनेक गुण रहनेपर भी एक ज्ञानधर्मको ही प्रतीति की गई है और वहाँ उस आत्मतत्त्वको, ज्ञानधर्मको विशिष्ट ही निरखा गया है । जब उन वचनोंके द्वारा केवल एक ही धर्म का बोध किया गया तो समझना चाहिए कि जितना भी वचन द्वारा कथन है और उससे उत्पन्न हुआ ज्ञान है सो सब नयरूप ही है । यो नयरूपता दुर्निवार होकर सभी जीवोंमें प्रवृत्त हो रही है । उस ही नयके तलपर हम आत्मतत्त्वके उस परमार्थभूत स्वरूपको समझ सकते हैं । यहाँ तक यह बताया गया है कि नय शब्द एक अंशके प्रकट करने वाले हैं, समग्र वस्तुको प्रकट नहीं करते । अतः वे सब विकल्पात्मक होने से, खण्डस्वरूप होनेसे हेय हैं परमार्थभूत नहीं हैं और वे सब नय शुद्ध ज्ञानगुणरूप नहीं, जिनका कि आश्रय करके सर्वसकटहारी शुद्ध अनुभूतिको प्राप्त किया जा सके ।

इह किल छिदानिदानं स्यादिह परशुः स्वतंत्र एव यथा ।

न तथा नयः स्वतन्त्रो धर्मविशिष्टं करोति वस्तु बलात् ॥५२५॥

नयोका पारतन्त्र्य—नयोके प्रयोगमें अपेक्षाविक्षेपकी आवश्यकता होती है तथा प्रत्येक नय प्रतिपक्षनयकी सापेक्षता रखते हैं याने नय स्वतंत्र रीतिसे वस्तुको धर्मविशिष्ट नहीं बनाते हैं । जैसे कि काठके छेदनेकी क्रियामें कारणभूत कोई कुल्हाड़ी अपनी काम करनेमें स्वतन्त्र है । भले ही प्रहार करने वालेने काठपर कुल्हाड़ीका प्रहार किया, यह अन्य सम्बन्धकी बात है । तो प्रहार हो जानेपर कुल्हाड़ी काठको छेद देती है । उस समय कुल्हाड़ी किसी अन्य अस्त्रकी प्रतीक्षा नहीं करती । तो वहाँ

छेदनक्रियाका कारणभूत कुल्हाड़ी छेदनकी क्रिया करनेमें स्वतन्त्र है। अथवा जो छेद रहा है ऐसा पुरुष स्वतन्त्र होकर छेदन क्रियाका कार्य कर रहा है। इस प्रकार नय स्वतन्त्ररूपसे वस्तुको धर्मविशिष्ट नहीं बनाता है कि वह अपने, किसी वलप्रयोगसे जबरदस्ती वस्तुको धर्मयुक्त बनाये किन्तु प्रत्येक नय प्रतिपक्षनयकी अपेक्षा रखता है, याने यदि जिम नयसे जो कुछ समझा गया उसका ही एकान्त कर लिया गया तो वह स्वरूप मिथ्या हो जाता है और उसके प्रतिपक्ष नयकी अपेक्षा रखे जानने वाला पुष्प उससे विरुद्ध धर्मको भी धारणामे रखे तो उसका नय प्रयोग सम्यक हो जाता है। इसका आचार्य यह है कि जैसे कुल्हाड़ीके चलानेमें यह आवश्यक नहीं है कि वह किसी अन्य अस्त्रकी अपेक्षा रखे तब काष्ठ छेदन करे सो यही तो स्वतन्त्रता है, लेकिन नय प्रयोगमें उस नयके द्वारा जो कुछ समझा गया है उसकी समझ नयके द्वारा स्वतन्त्ररूप से न होगी। अगर केवल उस नयसे जो सम्भ्रम घाई उसको ही स्वतन्त्रतया मान लिया तो वह एकान्त बन जायगा। बिना किसी अपेक्षा विशेषके नयप्रयोग नहीं हो सकता। कोई दृष्टि लगानी होगी जिस दृष्टिकी अपेक्षासे नय अपने धर्मको बतला रहा है, यदि उस नय प्रयोगमें अपेक्षा विशेष नहीं लगाई जाती तो अर्थका अनर्थ भी हो सकता है, तब यह समीचीन साधना न बन सकेगी। इस कारण मानना चाहिए कि छेदन क्रियामें कुल्हाड़ीके समान स्वतन्त्र नय नहीं होता, किन्तु नय विवक्षाके कारण परतन्त्र है। अपेक्षा विशेष न रखे तो उसे नय नहीं कहते, किन्तु मिथ्या नय कहते हैं। इसी प्रकार प्रतिपक्षनयकी अपेक्षा न हो तो वह नय नय नहीं है- किन्तु मिथ्या नय है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक नयका प्रयोग प्रतिपक्षी अन्य धर्मकी धारणा सहित ही होगा। जब वह समीचीन है और जिस अपेक्षासे उस नयका विषय बन रहा है उस ही अपेक्षामे वह प्रयोग होगा तब वह तय समीचीन कहलाता है।

एकः सर्वोऽपि नयो भवति विकल्पाविशेषतोऽपि नयात् ।

अपि च द्विविधः स यथा स्वविषयभेदे विकल्पद्वे विध्यात् ॥ १६ ॥

विकल्पात्मकताकी समानताके कारण सर्व नयोकी एकैक्यता व विषयभेदसे द्विविधा— इस प्रसङ्गमे नयका लक्षण बताया गया है कि ज्ञानविकल्प को नय कहते हैं। तो यह लक्षण सभी नयोमें घटित होता है। कोई भी नय हो वह विकल्पात्मक ही होगा। तो विकल्पात्मकताकी समानता सब नयोमे है, इस दृष्टिसे नय एक है। कितनी ही दृष्टि वाले नय हो, नय तो ज्ञानविकल्परूप है। ज्ञानविकल्पकी समानतासे नय एक ही-किस्मका है। अब उसके भागे उन नयोका विषयभेद जब निरखा जाता है कि नयोने विषय किसको किया तब वहाँ द्वैविध्य बनता है। स्वतन्त्र दृष्टिसे तो ज्ञान-विकल्पना सबमें पाया जाता है- अतएव नय एक है, किन्तु उन नयो के विषय क्या क्या हैं? इसपर जब दृष्टि देते हैं तो खू कि अभिप्राय नाना होते हैं तो

यो नय अनगिनते होसकते हैं, किन्तु-उन सभी नयोंको समानता और सग्रहसे सकोचा जाय तो नय दो प्रकारके होते हैं। जब विषयभेद है तो विकल्पभेद भी है। जब विकल्पभेद है तो नयभेद भी बना। इस तरहसे नय दो प्रकारोंमें विभक्त हो जाता है, जब नय अपने प्रतिपक्षनयकी अपेक्षा रखना है तो इतना तो सामान्यरूपसे ही जान लिया जाता है कि नय दो प्रकारके विषयोंको ग्रहण करता है। एक अपने अनुकूल दूसरा उगका जो प्रतिपक्षी नय है वह उस विषयसे प्रथमको विषय करता है यो विषय भेदकी दुवारताके कारण उनको समझाने वाले जो वाक्य हैं वे भी दो प्रकारके बनते हैं जिन्हें सामान्य ग्राहक और विशेष ग्राहक या द्रव्याधिक या पर्यायाधिक या भेदरूप व अभेदरूप किन्हीं भी शब्दोंसे कहो यो दो प्रकारके नय हो जाते हैं।

एको द्रव्यार्थिक इति पर्यायार्थिक इति द्वितीयः स्यात् ।

सर्वेषां च नयानां मूलमिदं नयद्वयं यावत् ॥५१७॥

नयके मूलभेदरूप द्रव्यार्थिक व पर्यायाधिक नयका निर्देश - नय दो प्रकारके हैं एक द्रव्यार्थिकनय और दूसरा पर्यायाधिकनय। यद्यपि नय अनगिनते हो सकते हैं, क्योंकि विषयोंके प्रकार, विषयोंमें उपविषय अनेक होते हुए विषय अनेक बन जाते हैं। यो नय अनेक प्रकारके हैं किन्तु कितने भी नय हो, सम्पूर्ण नयोंके मूल-भूत विषय ये दो ही पाये जाते हैं। या तो वह नय भेदकी प्रधानतासे सम्भूत रहा होगा अथवा अभेदकी प्रधानतासे सम्भूत रहा होगा। तो जितने भी विषय हैं या तो भेदमें गभित होंगे या अभेदमें गभित होंगे। तो यो भेदको सम्भूतये पर्याय और अभेद को सम्भूतये द्रव्य। तो सभी नयोंके मूलभूत वे दो ही प्रकार हैं द्रव्यार्थिकनय और पर्यायाधिकनय। कही सक्षेप और विस्तार ये दो विषय बन जाते हैं। तो वहाँपर भी जो सक्षेप है वह अभेद अथवा द्रव्यार्थिकनयमें सामिल है और जो विस्तार है वह भेद अथवा पर्यायाधिकनयमें गभित होता है। विषयोंकी पद्धति मूलमें दो ही होनेके कारण नयोंके भेद मूलमें दो ही होते हैं, जिनका इस गाथामें वर्णन किया गया है। चूंकि द्रव्यार्थिकनय एक मूल वस्तुको जनाता है और द्रव्यार्थिकनयके विषयका आश्रय करने से शान्तिका मार्ग प्राप्त होता है मोक्षमार्गमें इस ही अभेदनयके अवलम्बनकी प्रशंसा की गई है, अतः प्रथम नम्बरमें द्रव्यार्थिकनयको गिनाया है और द्वितीय क्रममें पर्यायाधिकनयको रखा है। यद्यपि व्यवहार अथवा पर्यायाधिकनयकी कृपासे द्रव्यार्थिकनयका द्रव्यार्थिकनयके विषयका और परमार्थ तत्त्वका बोध होता है अतः प्रारम्भमें उपकारी है, पर अन्तमें अभेदका ही आश्रय योगीजन करते हैं जिसके बाद यह अभेदका आश्रय भी छुटता है और निर्विकल्प स्थिति बनती है। अतः यहाँ द्रव्यार्थिकनयको प्रथम और पर्यायाधिकनयको द्वितीय कहा गया है।

द्रव्यं सन्मुखतया केवलमर्थः प्रयोजनं यस्य ।

भवति द्रव्यार्थिक इति नयः स्वधात्वर्थसंज्ञकरचैकः ॥५१८॥

द्रव्याधिकनयका स्वरूप इस गायामे द्रव्याधिकनयके स्वरूपपर प्रकाश ढाला है, केवल द्रव्य ही मुख्यतासे जिस नयका प्रयोजन है वह नय द्रव्याधिकनय कहा जाता है, द्रव्यका अर्थ है जिसने पर्यायों प्राप्ति की, पर्यायों प्राप्ति कर रहा है पर्यायों प्राप्ति करेगा, ऐसी जो एक मूलभूत वस्तु है उसको द्रव्य कहते हैं । ऐसा द्रव्य, अनादि अनन्त अहेतुक अलण्ड पदार्थ जिस नयका विषय होता है उस नयको द्रव्याधिकनय कहते हैं । पूर्वे नीतिके अनुसार यहाँ भी यही प्रक्रिया लगाना चाहिए कि द्रव्याधिकनयमें द्रव्य दृष्टिको विवक्षा है और साथ ही यह ज्ञाता जान रहा है कि केवल द्रव्यमात्र ही वस्तु नहीं है किन्तु वह पर्यायात्मक है । द्रव्यपर्यायात्मक पदार्थ है । और, अब यहाँ उस पर्यायको गौण करके मुख्यतासे द्रव्य जाना जा रहा है तो जहाँ पर्यायको गौण रखकर मुख्यतासे द्रव्य कहा जाता हो अथवा उसका ज्ञान किया जाता हो उसे द्रव्याधिकनय कहते हैं । ऐसा द्रव्याधिकनय एक है । क्योंकि यहाँ भेद विवक्षा नहीं है । जहाँ भेद विवक्षा है वहाँ पर्यायाधिकनयकी निष्पत्ति है । जहाँ भेदविवक्षा नहीं है वहाँ द्रव्याधिकनयकी निष्पत्ति है । तब यो समझिये कि विषय दो ही प्रकारके हैं भेद और अभेद तो जो अभेदको विषय करता है वह द्रव्याधिकनय है तथा जो भेदको विषय करता है उसे पर्यायाधिकनय कहते हैं ।

अशः पर्याया इति तन्मध्ये यो विधि चित्तोशः सः ।

अर्थो यस्येति मतः पर्यायार्थिकनयस्त्वेनेकरच ॥५१९॥

पर्यायाधिकनयका स्वरूप - अश और पर्याय ये पर्यायवाची शब्द हैं, अशों को ही पर्याय कहते हैं । उन अशोंमेंसे जो अश विवक्षित है वह अश जिस नयका विषय है उसको द्रव्याधिकनय कहते हैं । यद्यपि इदमे पर्याय परिणामनको ही कहते हैं । जो वस्तुकी समय-समयकी अवस्थायें हैं उनको पर्याय कहते हैं, पर यहाँ पर्यायके समकक्षमे अश शब्द जो दिया गया है उस शब्दसे इस नयकी विशालताका भाव हो जाता है । पर्यायाधिकनय अशको विषय करने वाला है । कभी ज्ञाताका अभिप्राय, द्रव्यकी शक्तिर्मा और गुणोपर जाय और एक एक शक्तिको ज्ञानमे ले, उनका विकल्प बनाये तो यद्यपि वे शक्तिर्मा द्रव्यकी भाँति शाश्वत हैं लेकिन वे अशरूप हैं । पर्याय भी नहीं हैं वे, परिणामन नहीं है, किन्तु उस द्रव्यके अशरूप है । अतः उन अशोंको ग्रहण करने वाला नय ही पर्यायाधिकनय कहलाया । तो अशोका नाम भी पर्याय शब्दसे भी भेदको ग्रहण करता है । उन अशोंमेंसे विवक्षित अश जिस नयका विषय हो वह नय पर्यायाधिकनय है । पर्यायाधिकनय अनेक होते हैं, क्योंकि यह भेदरूप नय,

है । भेद अनेक हुआ करते हैं । वस्तुमें अश भी अनेक होते हैं इस कारणसे अन्शोको जानने वाले ज्ञाननय भी अनेक हैं और उन अशोका प्रतिपादन करने वाले वाक्य भी द्रव्यनय भी अनेक हैं । इस तरह जितने भी नय हैं वे सब दो प्रकारके नयोमें ही गभित होते हैं । वे मूलभेद है द्रव्याधिकनय और पर्यायाधिकनय ।

अधुना रूपदर्शन संदृष्टिपुरस्सर द्वयोर्वक्ष्ये ।

श्रुतपूर्वमिव सर्वं भवति च यद्वानुभूतपूर्व तत् ॥ ५२० ॥

दोनों नयोंके स्वरूपके प्रतिपादनका सकल्प—ग्रन्थकार कहते हैं कि अब उन दोनों नयोका स्वरूप दृष्टान्तपूर्वक कहेंगे । दृष्टान्तपूर्वक प्रस्तुत बात कहनेसे वह सम्बन्ध प्रसङ्ग इतना स्पष्ट हो जाता है कि जैसे मानो यह पहिले ही सुना हो अथवा बहुत अनुभव किया गया हो । दृष्टान्तका अर्थ है—जहां धर्म देखा गया है । दृष्टः अतः यत्र स दृष्टान्तः । जिस बातको सिद्ध करना चाहते हैं वह धर्म जहाँ अन्य घटनाओंमें पाया जाय वह सब दृष्टान्त कहलाने लगना है । दृष्टान्तमें केवल उस धर्मकी ही तुलना की जाती है जिस धर्मको सिद्ध करनेके लिए दृष्टान्त दिया गया है । प्रस्तुत वस्तुके सभी धर्म दृष्टान्तमें नहीं आया करते । यदि सभी धर्म आ जायें तो वह दृष्टान्त पृथक् ही क्यों रहेगा ? वह दृष्टान्त भी न कहला सकेगा । तो दृष्टान्तपूर्वक कुछ भी तथ्यका प्रतिपादन करनेसे वह ऐसा स्पष्ट हो जाता है कि मानो उसको पहिले समझा है, सुना है अथवा अनुभव किया है । यहाँ वर्णन किया जा रहा है द्रव्याधिक नय और पर्यायाधिक नयका । तो द्रव्याधिकनय एवं पर्यायाधिक नयके जो उदाहरण हो सकते हैं उन्हीं उदाहरणोंमेंसे कोई कोई उदाहरण लेकर इन नयोका स्वरूप कहा जायगा, ऐसी यहाँ ग्रन्थकारने प्रतिज्ञा की है ।

पर्यायाधिकनय इति यदि वा व्यवहार एव नामेति ।

एकार्थो यस्मादिह सर्वोऽप्युपचारमात्रः स्यात् ॥ ५२१ ॥

पर्यायाधिकनय व व्यवहारनयकी अनर्थान्तरता—द्रव्याधिक और पर्यायाधिकनयमेंसे उनके स्वरूप वर्णन करनेके प्रसङ्गमें पर्यायाधिकनयका स्वरूप पहले कहा जा रहा है, इसका कारण यह है कि पर्यायाधिक नय भेदको विषय करता है, इस कारण इसका स्वरूप समझ लेना सुगम है और पर्यायाधिकनयोंके प्रयोगसे ही द्रव्याधिकनयके स्वरूप तक पहुँचना बनता है । इस कारण इन दोनों नयोंमेंसे प्रथम पर्यायाधिकनयका स्वरूप कहा जा रहा है । पर्यायाधिकनय और व्यवहारनय ये दोनों ही अनर्थान्तर हैं, इस कारणसे पर्यायाधिकनय अथवा व्यवहारनय ये सब ही उपचार मात्र कहलाते हैं । पूर्वस्थलमें व्यवहारनयको उपचरित कहा गाय है । और, व्यवहार-

नयको उपचरित कहनेका यह कारण बताया गया है-कि व्यवहारनय पद श्रुति के यथार्थ रूपको नहीं कहता है। पदार्थ है अभेद अखण्डरूप जो कि परमार्थता अवलम्ब्य है। सो व्यवहारनय परम यथार्थ रूपस तो कहनेमें समर्थ नहीं है किन्तु उस पदार्थक सम्बन्ध में कुछ भी प्रतिपादन करनेका जब प्रयास किया जाता है तो वहाँ अंशभेद करके ही उसका प्रतिपादन होता है। तो यहाँ प्रारम्भिक भी प्रतिपादन और अन्त तक भी प्रतिपादन जो हुआ है यह भेदीकरण व्यवहारके लिए किया गया है। तब जैसा व्यवहारसे बताया है परमार्थ दृष्टिसे वैसा पदार्थ नहीं है, क्योंकि पदार्थ तो अखण्ड एक रूप है। व्यवहारनयसे तो पदार्थके उस परमार्थ स्वरूपका प्रतिपादन न किया इस कारण यह उपचरित कहा गया है। व्यवहारनयका दूसरा नाम पर्यायार्थिकनय भी है। पर्यायार्थिकनय वस्तुके किसी अंशको ही तो विषय करता है, और व्यवहार भी अंशको भेदको विषय करता है, व्यवहारण व्यवहार। तो पर्यायार्थिकनयने भी भेद विषय किया है, सिद्ध किया है, इस कारणसे पर्यायार्थिक भी उपचार मात्र है। यहाँ इतना विशेष समझ लेना चाहिए कि व्यवहारनय तो अनेक ढङ्गसे हुआ करता है। जैसे अन्य वस्तुका अन्य वस्तुके साथ सम्बन्ध बताना अन्य वस्तुका प्रभाव अन्य वस्तुमें बताना किसी सम्बन्धके कारण अनेक प्रकारके विषय व्यवहारनयके बनते हैं अतः व्यवहारनयमें उपचारपनेकी बात बहुत स्पष्ट हो जाती है। किन्तु पर्यायार्थिकनय मूलतः अभेद वस्तुमें शक्ति परिणति आदिक अंशको करके प्रयोग करता है। तब इसमें उपचार मात्रता केवल इस नातेसे है कि वह कि वस्तु है अभेदरूप, और यह कथन किया गया है भेद करके तो वस्तु भेदरूप नहीं है परमार्थसे और भेद किया गया है, इतना ही उपचारमात्रप्रता है, पर पर्यायार्थिकनयने उस ही वस्तुका गुण अथवा पर्याय को बताया है, इस कारण यथार्थ है यह।

**व्यवहरणं व्यवहारः स्यादिति शब्दार्थतो न परमार्थः ।**

**स यथा गुणगुणिनोरिह सदमेदे भेदकरणां स्यात् ॥५२२॥**

**व्यवहारनयका स्वरूप—**व्यवहारण करनेसे अर्थात् किसी वस्तुमें भेद करने को व्यवहार कहते हैं। व्यवहारनय शब्द अर्थके आधारसे है अर्थात् वाक्य विवक्षाके आधारपर है, इसी कारण व्यवहारनय शब्दकी दृष्टिसे और अर्थकी दृष्टिसे दोनों ही प्रकारसे अपरमार्थ है। अर्थात् वास्तवमें व्यवहारनय वस्तुके यथार्थ स्वरूपको नहीं कहता है, इस कारण वह परमार्थभूत नहीं है। इसी बातको हण्टान्तपूर्वक बतला रहे हैं कि देखिये ! यद्यपि मत् अभिज्ञ है, उसके खण्ड नहीं होते सो अखण्ड होनेपर भी वहाँ जब प्रतिपादनका समझानेका प्रसङ्ग आता है तो और अधिक नहीं तो इतना भेद तो करता ही पड़ता है कि यह गुण है और यह गुणी है। यह सत् है, इसमें सत्त्व है, तो गुण गुणीका भेद करना इस नयका विषय है, पर उस वस्तुमें विरक्षा जाय तो

क्या वहाँ गुण गुणीका भेद पडा हुआ है ? जैसे घडेमे चने भरे हुए है तो चनोका स्वरूप चनोमें है, घडेका स्वरूप घडेमें है, भिन्न सत्ता लिए हुए है और फिर उनका सम्बन्ध बताया है कि ये चने इस घडेमें है । इस प्रकारसे गुण गुणीको स्थिति नहीं है । वहाँ तो वह सर्व एक ही है । उसको व्यवहारमे, प्रतिपादनमे लानेके लिए गुण गुणीका भेद किया गया है । तो 'वृ' कि भेद नहीं है और भेद बताया है वैसे इतनी यहाँ अर्थार्थता है, पर इस दृष्टिसे देखो जाय कि ऐसा भेद करके भी वहाँ वस्तुको संभला गया है तब वह सत्य अर्थको ही प्रतिपादन करने वाला है । तो व्यवहारनय अखण्ड वस्तुमे भेद करता है इस कारणसे वह परमार्थ नहीं है ।

**साधारण गुण इति वा यदिवाऽसाधारणः सतस्तस्य ।**

**भवति विवक्ष्यो हि यदा व्यवहारनयस्तदा श्रेयान् ॥५२३॥**

गुणविवक्षामे व्यवहारनयकी श्रेयोरूपता व्यवहारनयके द्वारा अखण्ड वस्तुमे गुणका भेद किया गया है, तो वह गुण जाहे सामान्य गुण होः अथवा असाधारण गुण हो, जिन समयको विवक्षित होता है उस समय उसे व्यवहारनयका यथार्थ विषय जानना चाहिए, अर्थात् विवक्षित गुण ही वहाँ गुण गुणीमे भेद सिद्ध करता है । यो यह व्यवहारनयका विषय है । इस व्यवहारनयने दो पदार्थोको विषय नहीं किया या किसी पदार्थका किसी पदार्थमें प्रभाव उपचरित नहीं किया, किन्तु एक ही वस्तुमे जो कि सहज अखण्ड है उसमे भेद करके एक प्रतिबोधका मार्ग बताया है, इसी कारण व्यवहारनय प्रयोजनरहित नहीं है । समस्त धर्ममार्गका उत्तरदायी यह व्यवहारनयके प्रसादसे ही सर्व प्रतिबोध और प्रवृत्ति हुआ करती है, फिर भी अपरमार्थता इसकी यो-कही गयी है कि वस्तु अपने मूल अस्तित्वमे भेदरूप नहीं है । भेद रूपन हुए वस्तुको भेदरूप बतानेके कारण इस व्यवहारनयको परमार्थ नहीं कहा गया । ऐसे प्रसङ्गमे ऐसी शङ्का होना प्राकृतिक है कि जब व्यवहारनय वस्तुमे भेद सिद्ध करता है और वस्तु भेदरूप है नहीं, सो जो व्यवहारनयका विषय है वह उसका यथार्थ स्वरूप नहीं है । तो जब व्यवहारनयने यथार्थ स्वरूपका प्रतिपादन नहीं किया तो व्यवहारनयका वर्णन ही क्यों किया जाता है ? क्योंकि इस स्थितिमें व्यवहारनयका मानना निष्फल है, क्योंकि वस्तु स्वरूपको तो व्यवहारनयने कहा नहीं, कहा और ही रूप । तो अन्य अन्य रूप कहा जानेसे क्या प्रयोजन सिद्ध होगा ? ऐसी शङ्का होना एक स्वाभाविक है । इस शङ्काका निवारण करनेके लिए अब समाधान देते हैं ।

**फलमास्तिक्यमिति स्यादनन्तर्धर्मैकधर्मिणस्तस्य ।**

**गुणसद्भावे नियमाद् द्विव्यास्तित्वस्य सुगुतीतत्वात् ॥ ५२४ ॥**

व्यवहारनयके प्रयोगका प्रयोजन व फल—व्यवहारनयका फल पदार्थोंमें अस्तित्व बुद्धिका होता है। पदार्थ जैसे अमेद अखण्डरूप हैं उनकी समझ कैसे बने ? पदार्थ है, यह बुद्धि भी कैसे आये ? उन पदार्थोंका अस्तित्व समझाने वाला तो यह व्यवहार नय है। तो गुणभेद करके जो उनका असली स्वरूप है उस स्वरूपको बना करके पदार्थोंके अस्तित्वकी श्रद्धा कराता है। पदार्थ अमेद है, अनन्त गुणोंका पिण्ड है, यह सब बात व्यवहारनयके द्वारा ही समझमें आई है। व्यवहारन से वस्तु, अमुक प्रकारसे है यह बात जान जानेके कारण व्यवहारनयका बहुत बड़ा प्रयोजन सिद्ध होता है, इससे अस्तित्वकी बुद्धि प्रकट होती है। जैसे एक जीवद्रव्यको ही ले लीजिए लोग इस जीवद्रव्यको किस तरह पहिचान पाते हैं ? जब जीव द्रव्यकी कुछ कला, गुण, स्वरूप, स्वभाव कुछ भी बात दृष्टिमें आते हैं तब ही तो जीव द्रव्यके स्वरूप तक पहुँच बनती है। तो कभी जीव द्रव्यके ज्ञानगुणको निरखा जाता है, अभी दर्शन, चारित्र, आनन्द आदिक गुण देखे जाते हैं, तो इन गुणोंकी विवक्षा होनेपर श्रवण इन गुणोंका परिचयके माध्यमसे यह बात ध्यानमें आती है कि जीव ऐसे अनन्त गुणोंका पुञ्ज है। और, तब यह बात भी स्पष्ट हो जाती है कि ये सब जीव के ही खास गुण हैं। ज्ञान, दर्शन, चारित्र, आनन्द, सम्पयक्त्व आदि ये सभी जीवद्रव्य साधारण गुण हैं, यह भी तो व्यवहारनयके प्रयोगसे समझ पाया है। पदार्थोंमें सामान्य गुण है, विशेष गुण है आदिक विवरण किए बिना पदार्थका स्वरूप तो नहीं जाना जा सकता। तो व्यवहारनयसे पदार्थोंका स्वरूप समझा गया उनका अस्तित्व जाना गया अतएव अस्तित्वबुद्धि उत्पन्न करनेका श्रेय व्यवहारनयको है। जब गुण गुणों सामान्य विशेष गुण आदिकका परिचय होता है तब पदार्थका अस्तित्व श्रद्धामें आता है। तो व्यवहारनयके माने बिना हितका मार्ग नहीं चल सकता है, अस्तित्व बुद्धि जीवोंके नहीं बन पाती है। इस कारणसे व्यवहारनय प्रयोजनवान है, फिर भी व्यवहारनयको जो उपचरित कहा गया है वह केवल इस ही दृष्टिसे कि पदार्थ तो अभिन्न अखण्ड है और उसमें यह भेद दर्शाया जा रहा है फिर भी दिखाये गए भेदके द्वारा ही उस अखण्ड वस्तुको समझ पाते हैं। इस कारणसे व्यवहारनय प्रयोजनवान है और निश्चयनयकी अपेक्षा रखनेसे यथार्थ है, क्योंकि भेद करके भी प्रयोजन तो गही रहा कि अमेद वस्तुका परिज्ञान हो जाये। तो अमेद वस्तु निश्चयनयका विषय है। उसकी ओर पहुँचनेका व्यवहारनयका लक्ष्य है। अतएव यह व्यवहारनय यथार्थ है। यदि यह निरपेक्ष बन जाये, निश्चयनयके उद्देश्यकी बात न रखी जाये तो यह मिथ्या हो जाता है।

व्यवहारनयो द्वेधा सद्भूतस्त्वथ भवेदसद्भूतः ।

सद्भूतस्तद्गुण इति व्यवहारस्तत्पृच्छतिमात्रत्वात् ॥ ५२५ ॥

१. व्यवहारनयके भेदोमे-सद्भूत व्यवहारनयका निर्देश व्यवहारनयके दो प्रकार होते हैं एक सद्भूत व्यवहारनय दूसरा अद्भूत व्यवहारनय । सद्भूत का अर्थ है--सत्मे होने वाले गुण अर्थात् वस्तुके गुणका नाम है सद्भूत और उनकी प्रवृत्तिका नाम है व्यवहार अर्थात् पदार्थमे रहने वाले गुणोंका प्रतिपादन करना, परिज्ञान करना उसका नाम है सद्भूत व्यवहारनय । वस्तु स्वयं अपने आपमे एक निज अखण्ड रूप है । उस द्रव्यके गुण जानकर उसी द्रव्यमे बताना इस तरह उस द्रव्यमे गुणोंकी विवक्षा करनेपर जो गुणोंकी स्थिति की जाती है उसका नाम है सद्भूत व्यवहारनय । यह व्यवहारनय यथार्थ है क्योंकि इस नयने वस्तुके असाधारण गुणोंका विवेचन किया । जीवमे ज्ञान, दर्शन चारित्र्य सुख श्रद्धा आदिक गुण हैं । इस प्रकारका जो एक अखण्ड आत्मामे गुणोंका प्रकाशन किया जिस उपाय से लोग उस आत्मस्वरूपको समझ सकेंगे इस उपायका नाम है सद्भूत व्यवहारनय, और, इस उपायके द्वारा अखण्ड वस्तुतत्त्वका प्रकाश मिला इस कारण यथार्थ है । पर यह सद्भूत व्यवहारनय यो कहलाता है अथवा इसमे उपधारणा इस कारणसे है कि यह अखण्ड वस्तुमे गुण गुणोंका भेद करता है । वस्तुतः गुण गुणोंसे भिन्न नहीं है फिर भी कथनमे जो गुण भेद आ रहा है उनमे व्यवहारकी वजहसे इस व्यवहारको अयथार्थ कहते हैं । तो व्यवहारनयके इन दो प्रकारोमे यह सद्भूत व्यवहारनय एक विशुद्ध व्यवहार है और यह यथार्थ वस्तुस्वरूपके निकटका व्यवहार है ।

अत्र निदानं च यथा सदसाधारणगुणो विवक्ष्यः स्यात् ।

अविवक्षितोऽथवापि च सत्साधारणगुणो न चान्यतरात् । ५२६

सद्भूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिका निदान--सद्भूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिमे वस्तुके असाधारण गुणका प्रकाश हुआ है । इस कारण यह सद्भूत व्यवहारनय यथार्थ है और वस्तुस्वरूपके निकट पहुँचानेमे बलवान है । जैसे जीवमे ज्ञान गुण है, दर्शन गुण है आदिक व्यवहार तो सद्भूत व्यवहारनयसे हो रहे हैं ये असाधारण गुण ही बताये गए, साधारण गुणोंसे सद्भूत व्यवहारनय नहीं बनता क्योंकि साधारण गुण सबसे साधारण है उससे किसी विशिष्ट पदार्थकी प्रवृत्ति कैसे बन सकेगी ? तो पदार्थके असाधारण गुण ही इस नयके द्वारा विवक्षित किए गए इस कारण सद्भूत व्यवहारनय यथार्थ है और परमार्थ तत्त्वका प्रतिपादक है इस नयमे साधारण गुण विवक्षित नहीं होते और ऐसा भी नहीं है कि इस नयके द्वारा कभी साधारण गुण विवक्षित होता, कभी कोई असाधारण गुण विवक्षित होता, किन्तु वस्तुकी अर्थक्रिया जिन गुणोंके सद्भावसे मानी गई है जिससे कि पदार्थ अपनी कोई विशिष्ट अर्थक्रिया करदे उन गुणोंमेसे किसी गुणकी विवक्षा की जाती है । तात्पर्य यह है कि सद्भूत व्यवहारनय साधारण गुणोंको गौण रखकर वस्तुके विशेष गुणों

का ही विवेचन करता है इस कारण आवान्तर सदभूत, परम र्थ सदभूत वस्तुके ही गुणोंका व्यवहार इस नयने किया, इसी कारण यह सदभूत व्यवहारनय यथार्थ कहलाता है । यहाँ एक यह जिज्ञासा हो सकती है कि सदभूत व्यवहारनयके प्रयोगसे कौन सा प्रयोजन इस साधकका सिद्ध होता है जिससे कि कोई साधक सदभूत व्यवहारनयका प्रयोग करके आत्महितकी दिशा प्राप्त करे । उस ही प्रयोजनको अब अगली भाषामें बनाते हैं ।

अस्याधगमे फलमिति तदितरवस्तुनि निषेधबुद्धिः स्यात् ।

इतरविभिन्नो नय इति भेदाभिव्यञ्जको न नयः ॥ ५२७ ॥

सदभूतव्यवहारनयके रज्जानका प्रभाव व फल सदभूत व्यवहारनय का विषय जाननेमें अथवा सदभूत व्यवहारनयकी प्रक्रियामें यह फल प्राप्त होता है कि इतर वस्तुमें निषेध बुद्धि हो जाती है और यह व्यवहार भेदविज्ञानका प्रबल साधक हो जाता है । जैसे सदभूत व्यवहारनयसे यह समझा कि जीवमें ज्ञान गुण है दर्शन गुण है आदिक, तो इस अवगममें यह बात भरी हुई है कि जिसमें ज्ञान गुण नहीं, दर्शन गुण नहीं वह जीव नहीं है । तो इतर पदार्थोंसे विवक्षित पदार्थ जुदे ज्ञानमें आये, इसमें यह सदभूत व्यवहारनय प्रबल साधक बन रहा है । तो सदभूत व्यवहारनयकी समझका प्रयोजन यह है कि इस समझमें एक पदार्थमें दूसरे पदार्थके निषेधकी बुद्धि बन जाती है । विवक्षित पदार्थ अन्य किसी परपदार्थमें नहीं है और अन्य सर्वपर पदार्थ इस विवक्षित पदार्थमें नहीं हैं । एक पदार्थमें दूसरा पदार्थ विलकुल जुदा प्रतीत होने लगेगा, यह सब सदभूत व्यवहारनयके प्रयोगका फल है, इसमें पदार्थोंकी विविक्तताकी प्रतीति हो जाती है । सम्यक्त्वके लिए जो एक प्रबल साधन है, वस्तु स्वरूप को परस्पर अन्य वस्तुओंसे निज वस्तुकी भिन्न समझ लेना इन प्रयोजनकी पुष्टि यह सदभूत व्यवहारनय करा देता है । तो सदभूत व्यवहारनय एकसे दूसरेको भिन्न जता देनेमें करण है, पर एक ही पदार्थमें भिन्नताकी सूचना नहीं करता । सदभूत व्यवहारनय वस्तुके विशेष गुणोंका ही तो विवेचन करता है । वस्तुमें जो स्वरूप पाया जा रहा है वह एक अखण्ड है, पर समझनेके लिए उसकी रचनाका उसका परिणामनोको जानकर उनकी शक्तियोंकी बताया यही तो सदभूत व्यवहारनयका अर्थ है । तो जब सदभूत व्यवहारनयमें किसी वस्तुके विशेषगुणोंका विवेचन किया तो उससे यह ज्ञात हो ही गया कि यह वस्तु अपने इन गुणोंमें सन्मय है और इन गुणोंमें विपरीत गुण वाले अन्य सर्व पदार्थोंसे भिन्न है । जैसे इस नयके द्वारा जब यह विवक्षित हुआ कि जीवका ज्ञान गुण है तो इससे यह भी तो सिद्ध हो गया कि इसमें अन्य जो पुद्गल आदिक द्रव्य हैं उनमें यह जीव भिन्न है, क्योंकि यहाँ ज्ञान गुण है, पुद्गल आदिकमें ज्ञानगुण नहीं है । तो इस तरह जो एक मुख्य प्रयोजन है, भेद विज्ञानकी साधना है

उसकी सिद्धि इस सदभूत व्यवहारनयके प्रयोगसे हुई है ।

अस्तमितसर्वसङ्करदोषं क्षतसर्वशून्यदोष वा ।

अणुरिव वस्तुसमस्तं ज्ञानं भवतीत्यनन्यशरणमिदम् ॥ ५२८ ॥

सदभूतव्यवहारनयकी तत्त्वदर्शकता—सदभूत व्यवहारनयसे यद्यपि जाना यह गया कि इस सत् वस्तुमें ये गुण हैं, लेकिन वहाँ उस वस्तुका यथार्थ ही तो परिज्ञान हुआ है और ऐसा पुष्ट परिज्ञान हुआ है कि जहाँ कोई संकर दोष नहीं आता । जैसे सदभूत व्यवहारनयसे जीवका ज्ञान गुण जाना तो यह ही तो वहाँ बात सिद्ध हुई कि ज्ञानगुणके रूपसे जीव सत् है, अन्य अर्थात् ज्ञानसे भिन्न रूपादिक अज्ञानभावकी दृष्टिमें असत् हैं । ज्ञानसे भी जीव सत् है और सत् रूप आदिक गुणोंसे भी सत् है, ऐसी संकरता सदभूत व्यवहारनयमें दूर कर दी है । तो यह सदभूत व्यवहारनय उस परमार्थ तत्त्वके निकट ले जानेमें कितना प्रबल साधक है । इस तथ्यको प्रयोग करने वाले साधक स्वयं अनुभव कर लेते हैं । सदभूत व्यवहारनय संकर दोषसे रहित है । वस्तुके यथार्थ गुणकी दृष्टि कराता है और सदभूत व्यवहारनयके प्रसादसे ही शून्यताका निराकरण होता है । जीव है, ज्ञानमय है आदिक रूपसे जीवके अस्तित्वकी प्रतीति कराता है और नास्तिक अथवा शून्यताका निराकरण करता है यह सब सदभूत व्यवहारनयका प्रसाद है । इस नयके प्रसादसे सभी वस्तुयें अपने अपने उन गुणों में तन्मय अखण्ड प्रतीत हो जाती हैं । सदभूत व्यवहारनयके द्वारा जब वस्तु अपने अपने विशेष गुणोंसे तन्मय अथवा युक्त जचने लगता है तो वहाँ संकर दोष नहीं आता । गुणोंका परिज्ञान तो होता ही है, इस कारण शून्यता और अभावके दोष भी दूर हो जाते हैं । और सदभूत व्यवहारकी पद्धति ऐसी विशुद्ध पद्धति है कि जिससे कथनमें गुणोंका भेद आये लेकिन गुणोंको समझकर इस समझने वालेने गुणोंमें तन्मय वस्तुको समझा । इस तरह स नयके ही प्रसादसे वह वस्तु अखण्ड भी प्रतीत हो जाती है । जब इसका इतना प्रताप है तो इसके बोधसे वस्तु तन्मय है, निज स्वरूप ही उसको शरण है, यह सब भान भी होने लगता है । यो निश्चय तत्त्वके प्रकाश करनेमें सदभूत व्यवहारनय अति निकटतम व्यवहार है ।

अपि चाऽसद्भूतादिव्यवहारान्तो नयश्च भवति यथा ।

अन्यद्रव्यस्य गुणः सञ्जायन्ते वलात्तदन्यत्र ॥ ५२९ ॥

असद्भूतव्यवहारनयका स्वरूप—अब असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप बताते हैं । असद्भूत व्यवहारमें अ-सत् भूत, और व्यवहार ऐसे चार शब्द पड़े हुए हैं, जिससे यह अर्थ निकलता है कि जो सत्में स्वयं अपने स्वरूपसे नहीं हैं ऐसी होनेवाली बातोंका उस सत्में प्रतिपादन करना तो असद्भूत व्यवहार है । जिसका स्पष्ट अर्थ—

यह हुआ कि दूसरे द्रव्यके गुणोंका बलपूर्वक दूसरे द्रव्यमें संयोग करना, मिलाना, प्रतिपादन करना ऐसे आरोपभरे व्यवहारको असदभूत व्यवहारनय कहते हैं। असदभूत व्यवहारकी दो विधियाँ हैं एक तो यह कि परनिमित्तसे होने वाले भावोंको उस वस्तुके भाव बताना जिस वस्तुमें हुए हैं, एक तो यह प्रकार है इसमें असदभूतता यह पड़ी हुई है कि वह भाव उस वस्तुमें स्वरूपतः नहीं है, सहजसिद्ध भाव नहीं है, फिर भी उन परिस्थितियोंको उस वस्तुकी कहना यह असदभूत व्यवहार है। दूसरा प्रकार यह है कि जिस निमित्तमें विभाव उत्पन्न हुए हैं उस निमित्तमें रहने वाले गुणोंका भी उस दूसरे द्रव्यमें हुए भावोंमें निष्पत्ति बताना अर्थात् दूसरे द्रव्यके गुणोंका बलपूर्वक दूसरे द्रव्यमें आरोप करना इसको असदभूत व्यवहारनय कहते हैं। असदभूत व्यवहारनयके लक्षणमें दोनों प्रकारकी विधियाँ आ जाती हैं। दूसरे द्रव्यका गुण जो आरोपित किया गया है वह गुण भी असदभूत है, उसके प्रतिपादनको असदभूत व्यवहारनय कहते हैं। इसी प्रकार दूसरे द्रव्यके निमित्तसे जो भाव हुए हैं वे विभाव उस परिणाममान पदार्थ में सहज नहीं हुए हैं वे मेरे स्वरूप नहीं हैं। स्वरूप न होकर भी उस वस्तुके बताये जा रहे हैं, इस कारण वे भी असदभूत व्यवहार कहलाते हैं, अब इस असदभूत व्यवहारनयके दृष्टान्तमें दोनों ही विधियोंका समावेश करते हुए बताते हैं और ऐसा दृष्टान्त कहते हैं जिस दृष्टान्तमें अपने आपके सम्बन्धमें अनुभवपूर्ण शिक्षा प्राप्त हो। उस ही दृष्टान्तका अब ग्रन्थका वर्णन करते हैं।

स यथा वर्णादिमूर्तो मूर्तद्रव्यस्य कर्म किल मूर्तम् ।

तत्संयोगाद्दिह मूर्ताः क्रोधादयोपि जीपभवाः ॥ ५३० ॥

असदभूतव्यवहारनयका उदाहरण—जिसमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श होता है उसे वर्णादिमान कहते हैं। जो वर्णादिमान होता है उसको मूर्त कहते हैं। जैसे जगत में दिखने वाले ये पदार्थ मूर्त पदार्थ द्रव्य कहलाते हैं इसी प्रकार सूक्ष्म प्रकारके कारण स्कन्ध हैं वे भी वर्णादिमान हैं अतएव मूर्त हैं। उन कार्माण वर्णणाश्रमे जीवके विभावका निमित्त पाकर कर्मपना आ जाता है। यो उस मूर्त द्रव्य कार्माण स्कन्धमें जो कर्मपना आया सो यह कर्म भी मूर्त कहलाता है। अब इस मूर्त कर्मके सम्बन्धसे अर्थात् इस मूर्त कर्म प्रकृतियोंका उद्भव आता है, उस उद्भवका निमित्त पाकर जीवमें क्रोधादिक भाव बनते हैं। जो कि वर्णादिमान कर्मके उद्भवके सम्बन्धसे ये क्रोधादिक भाव बने अतएव इन क्रोधादिक भावोंको भी मूर्त कहना यह असदभूत व्यवहार है और इन क्रोधादिक भावोंको जीवके कहना यह भी असदभूत व्यवहार है। यहाँ असदभूत व्यवहारकी दो विधियाँ आयी हैं। 'क्रोधादिक भावोंको जीवके बताना यह भी असदभूत व्यवहार है क्योंकि ये क्रोधादिक भाव जीवमें सहजसिद्ध भाव नहीं हैं, जीवके स्वरूप नहीं हैं, फिर भी जीवके बताये जा रहे हैं। यह असदभूत व्यवहारपना है। अब

उन क्रोधादिक भावोंको मूर्त बना देना जीवके परिणामन होनेके कारण क्रोधादिक भाव मूर्त हैं नहीं, वे तो एक भाव हैं, रुचि, रस गंध, स्पर्शसे रहित है लेकिन पुद्गल सगगमे मं प्रकृतिके उदयके निमित्तसे ये क्रोधादिक भाव हुए हैं। अतः इन्हें मूर्त कह देना यह भी असदभूत व्यवहार है। अनेक ग्रन्थकारोंने भी यह बताया है कि क्रोधादिक भाव शुद्ध आत्माके नहीं हैं किन्तु हुए हैं आत्मामे, अतएव अशुद्ध निश्चयनयसे ये जीवके कहे जाते हैं। तो धू कि अशुद्धताका वर्णन है और अशुद्धता जीवका स्वरूप नहीं है अनएव यह असदभूत कहलाया। दूसरी दृष्टिसे ये क्रोधादिक भाव पुद्गल प्रकृतिके उदयके निमित्तमं हुए हैं और ये लोगोको वर्णादिक रूपसे नहीं दिखते फिर भी व्यक्त रूपसे चिदित हो जाते हैं। अतएव इनको भी मूर्तक्य कह देना यह असदभूत व्यवहार है।

कारणमन्तर्लीना द्रव्यस्य विभावभाव शक्तिः स्यात् ।

सा भवति सहजसिद्धा केवलमिह जीवपुद्गलयोः ॥५३॥

असदभूतव्यवहारनयकी प्रवृत्तिमे कारण अब इस गायामे यह बतला रहे है कि ऐसे असदभूत व्यवहारनयकी प्रवृत्ति क्यो हुआ करती है ? हम असदभूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिका कारण अन्तर्लीन द्रव्यकी विभावभाव शक्ति है। जीव और पुद्गलमे वैभाविकी शक्ति होती है। और, विभावरूप परिणम सकना इस शक्तिका अर्थ है। जिस शक्तिके कारण जीव और पुद्गल विभावरूप परिणम जाया करते हैं ऐसी शक्तिका नाम है वैभाविकी शक्ति। यह विभावकी शक्ति जीव और पुद्गलमे क्यो आयी ? अन्य द्रव्योमे क्यो नहीं बसी हुई हैं, इसका उत्तर कुछ नहीं हो सकता। केवल एक स्वभाव ही उत्तर होगा। चाहे ऐसा प्रसङ्ग उठाकर भी कहा जाय कि धू कि कर्मादयका निमित्त पाकर जीवमे विरुद्ध परिणमन हो जाते हैं इस कारण वैभाविकी शक्ति आयी है तो यह कारण ज्ञापक कारण होगा। कारक कारण नहीं है। वहाँ भी यह पूछा जा सकता कि कर्मके सयोगमे जीवमे ही क्यो विभावपरिणमन हुए ? जहाँ कर्म है वहाँ छहो द्रव्य मौजूद हैं, फिर अन्य द्रव्योको छोडकर जीव ही विभावरूप क्यो परिणमणा ? तब अन्तमे यह उत्तर देना अनेगा कि ऐसा ही स्वभाव है। इसी प्रकार पुद्गलमे भी प्रश्नोत्तर करके यही निर्णय कि पुद्गलमे भी वैभाविकी शक्ति उसके स्वभावसे ही है। तब यह स्वीकर करना होगा कि जीव और पुद्गलमे वैभाविकी शक्ति स्वभावतः है। अथवा यो कह लीजिए कि जीवमे भावशक्ति तो है ही, पर जीव विभावरूप भी परिणम जाता है। तो विभावरूप हो सकनेका सामर्थ्य बतानेके लिए उस भावशक्तिको ही विशेषित करके विभावशक्ति नामसे प्रसिद्ध किया गया है। तब यह तात्पर्य निकला कि अपने द्रव्यके स्वभावरूपसे परिणमनेमे तो विभावशक्तिका स्वभाव परिणमन कहलायगा और विभावरूप परिणमनेकी शक्तिमे विभाव परिणमन

कहलायगा। जो जीव और पुद्गल इन दो द्रव्योंमें वैभाविकी शक्ति है और यह इन दोनोंमें द्रव्योमे स्वभावतः है। उस शक्तिका परनिमित्तसे वैभाविक परिणमन होता है। क्रोधादिक कपाय प्रकृतियोंके निमित्तसे जीवकी वैभाविकी शक्तिका क्रोधादिक वैभाविक परिणमन हो जाता है। जब परनिमित्त नहीं रहता तो उस ही शक्तिका स्वाभाविक परिणमन होता है। तो चूंकि उसको वैभाविक शक्तिके विभाव परिणमनसे ये क्रोधादिक भाववने सो ये असदभूत व्यवहारतयके विषय हैं। तो यो असदभूत व्यवहारतय की प्रवृत्तिमे हेतु वैभाविकी शक्ति हुई है अब यहाँ यह जिज्ञासा हो सकती है कि असदभूत व्यवहारसे जो कुछ समझा अथवा समझाया गया इस प्रयासका शिक्षाप्रद फल क्या है? उस फलको अब अगली गाथामें बताते हैं।

फलमागन्तुकभावादुपाधिमात्रं विहाय यावदिह ।

शेषस्तच्छुद्धगुणः स्यादिते मत्ता सुदृष्टिरिह कश्चित् ॥ ५३२ ॥

असदभूतव्यवहारनयका फल—उक्त गाथामें जो असदभूत व्यवहारनयका उदाहरण दिया है उस उदाहरणसे यह स्पष्ट है कि जीवमें जो क्रोधादिक भाव आये हुए हैं वे प्रागन्तुक भाव हैं अर्थात् कर्मोदयका निमित्त पाकर आये हुए भाव हैं जीवमें जीवके स्वभावसे ही परनिमित्त बिना स्वयं स्वतः सहज आये हुए नहीं हैं ना ये क्रोधादिक भाव प्रागन्तुक हैं अर्थात् उपाधिका निमित्त पाकर उत्पन्न हुए हैं ऐसी समझ होनेके बाद जो समझ असदभूत व्यवहारके प्रतापसे आई हुई है ऐसी समझ होनेके बाद जो समझ असदभूत व्यवहारके प्रतापसे आई हुई है ऐसी समझ कर लेनेवाला कोई विवेकी पुरुष यह ही करेगा कि वहाँ उपाधिमात्रको छोड़कर निरलेगा कि फिर इस जीवकी क्या स्थिति होती है। ये क्रोधादिक भाव जो प्रागन्तुक भाव हैं स्वाभाविक नहीं हैं। तो ये भाव जब न रहे अथवा उपाधि दूर हुई तो ऐसी स्थितिमें शेष क्या रहता है? तो वह जीवका शुद्ध गुण रहता है। उस स्थितिमें जीवके ज्ञान दर्शन आदिक गुण स्वभावरूपसे परिणमने लगते हैं। तो जब दृष्टिमें यह बात समझी गई तब जीवके गुणोंमेंसे अब उस उपाधिको हटा दिया जो परनिमित्तसे हो रही थी, ये क्रोधादिक भाव उपाधि ही तो थे, तो उन उपाधिमात्रको दूर करनेसे अब चारित्र्य आदिक शुद्ध गुण प्रकट होते हैं, ऐसा प्रतीत होने लगता है और ऐसा समझकर अब इस विवेकीको जीवके स्वरूपकी पहिचान हो गई। तो उस स्वरूपको पहिचानकर कोई पुरुष सम्यग्दृष्टि हो सकता है। तो ऐसे सम्यग्दर्शनके आविर्भावकी प्राप्ति उत्पन्न करनी इस असदभूत व्यवहारनयका कार्य है। असदभूत व्यवहारनयका जो विषय है वह अंगीकार करने योग्य नहीं है। अतएव हेय है किन्तु असदभूत व्यवहारनयसे जो परिचय प्राप्त होता है उस परिचयसे शिक्षा यह मिलती है कि उपाधिमात्रको छोड़कर जीवमें शुद्ध सहज भावका परिज्ञान करना है। इस दृष्टिसे असदभूत

व्यवहारनय भी बहुत उत्तम शिक्षा देने-वाला नव है ।

अत्रापि च संदृष्टिः परगुणयोगाच्च पाण्डुरः कनकः ।

हित्वा परगुणयोगं स एव शुद्धोऽनुभूयते कैश्चित् ॥ ५३३ ॥

असदभूतव्यवहारनयके फलका उदाहरणपूर्वक स्पष्टीकरण—असदभूत व्यवहारनय इस-बातकी ओर संकेत देता है कि यह वर्तमान भाव आगेतुक भावसे आया है और उपाधिमात्र है इसको छोड़कर जो कुछ शेष रहता है वह शुद्ध गुण रहता है । इस फलकी सिद्धि असदभूत व्यवहारनयके शुद्ध परिज्ञानसे होती है । इसी विषयमे यह दृष्टान्त दिया गया है कि जैसे मोना दूसरे पदार्थके गुणके सम्बन्धके कारण (चाँदीके सम्बन्धके कारण) कुछ सफेदीको लिए हुए पीला हो जाता है, हो गया पीला सफेदीको लिए हुए किन्तु वह परिणमन आगंतुक भाव है । किसी दूसरे द्रव्यका मेल पाकर उत्पन्न हुआ है । यदि उस आगंतुक भावको दूर कर दिया जाय, जो इसका द्वितीय पदार्थ मिला है उस चाँदी अशको दूर कर दिया जाय तो वही सोना जो कुछ शेष बचा है वह शुद्ध और कान्तिमान यथावत पीला हो जाता है । इसी प्रकार जो ऊपर दृष्टान्त दिया गया है कि वैभाविक गुण एक उपाधिमात्र है, वह कर्मोदयके सन्निधानमे हुआ है । यदि वह उपाधि दूर हो जाय या ऐसा विशिष्ट व्यवहार बनाया जाय कि वह उपाधि अनुभवमे न रहे तो ऐसी स्थितिमे ज्ञान स्वरूप अनुभवमे आ जाता है । जैसा कि आत्माका शुद्ध स्वभाव है, गुण है वही शेष रहकर अनुभवमे आता है । इस महान उपकारका श्रेय इस असदभूत व्यवहारनयका है । असदभूत व्यवहारनयका जो विषय है वह विषय तो हेय है, किन्तु असदभूत व्यवहारनयके परिज्ञानकी जो पद्धति है उस पद्धतिसे स्वभावदृष्टिकी शिक्षा मिलती है । यो असदभूत व्यवहारनयका प्रयोजन शिवमार्गमे लगानेका है ।

सद्भूतव्यवहारोऽनुपचरितोस्ति च तथोपचरितश्च ।

अपि चाऽसद्भूतः सोऽनुपचरितोस्ति च तथोपचरितश्च ॥ ५३४ ॥

सद्भूत व असद्भूत व्यवहारनयके प्रकार — अब व्यवहारनयके भेद जा ऊपर प्रसङ्गमे दो-बातये गये हैं एक सद्भूत व्यवहार, दूसरा असदभूत व्यवहार ये दोनों ही व्यवहार दो दो प्रकारके होते हैं । वे दो प्रकार हैं अनुपचरित और उपचरित अर्थात् अनुपचरित सद्भूत व्यवहारनय और उपचरित सद्भूत व्यवहारनयके भेदसे सद्भूत व्यवहारनय दो प्रकारका है । इसी प्रकार अनुपचरित असदभूत व्यवहारनय और उपचरित असदभूत व्यवहारनयके भेदसे असदभूत व्यवहारनय दो प्रकारका है । इसमे उपचरितपना कैसे आया और कोई उपचरित कैसे हुआ करता है-इस ? बातका

प्रकाश जब इन दोनों प्रकारोंके स्वरूपका वर्णन होगा उसमें स्वयं स्पष्ट होता चला जायगा । फिर भी थोड़ा संक्षेपमें यह समझ लेना चाहिए कि किसी वस्तु का आलम्बन करके परिज्ञान होगा तो वह उपचरित कहलायगा और जो अन्य वस्तुका आलम्बन बिना स्वयं ही बात होगी तो वह अनुपचरित कहलायगा । यह निस्पृष्टिकी बात नहीं कह रहे हैं, किन्तु ज्ञप्तिकी बात कह रहे हैं । जिसका परिज्ञान किसी अन्य द्रव्यके आलम्बनसे होगा वह तो है उपचरित पद्धतिमें, जिसका परिज्ञान अन्य द्रव्यका आलम्बन किए बिना हो रहा हो वह है अनुपचरित पद्धति । इस तरह व्यवहारनय चार प्रकारका हो गया । एक अनुपचरित सदभूत व्यवहारनय, दूसरा उपचरित मभूत व्यवहारनय, तीसरा अनुपचरित असदभूत व्यवहारनय और चौथा उपचरित अस भूत व्यवहारनय । इन चार व्यवहारोंमेंसे प्रथम कहे गये उपचरित सदभूत व्यवहारनयका स्वरूप बताते हैं ।

स्यादादिभो यथान्तर्लीना या शक्तिरस्ति यस्य सतः ।

तत्तत्सामान्यतया निरूप्यते चेद्विशेषनिरपेक्षम् ॥ ५३५ ॥

अनुपचरित सदभूतव्यवहारनयका स्वरूप जिस पदार्थके अन्दर जो शक्ति है जो शक्ति उस पदार्थमें अन्तर्लीन है उस शक्तिका जहाँ इस पद्धतिसे निरूपण होता है कि जहाँ किसी अन्य विशेषकी अपेक्षा नहीं होती, किन्तु सीधा सामान्यरूपसे निरूपित होता है तो इस पद्धतिको अनुपचरित सदभूत व्यवहारनय कहते हैं । सदभूत व्यवहारनयका अर्थ है कि सत् पदार्थमें जो स्वयं हो उसका व्यवहार करना सो सदभूत व्यवहार है । यही सदभूत व्यवहार जब किसी अन्य तथ्यका आलम्बन लिए बिना सीधे सामान्य पद्धतिमें होता है तब अनुपचरित सदभूत व्यवहारनय कहलाता है । यह व्यवहारनय परमार्थभूत तत्त्वके परिज्ञानके लिए निकटतम पद्धति है । इस सम्बन्धमें दृष्टान्त भी बतला रहे हैं ।

इदमत्रोदाहरणं ज्ञान जीवोपजीवि जीवगुणः ।

ज्ञेयालम्बनकाले न तथा ज्ञेयोपजीवी स्यात् ॥ ५३६ ॥

अनुपचरितसदभूतव्यवहारनयका उदाहरण—जैसे यह प्रतिपादन किया गया कि ज्ञान गुण जीवका अनुजीवी गुण है । जीवमें शाश्वत अनादि अनन्त रहता है । यद्यपि जितने भी ज्ञान होते हैं वे ज्ञान जानते ही तो हैं उनमें बाह्य पदार्थ विषय होते हैं । तो यो कह सकते कि प्रत्येक ज्ञानमें विकल्प आकार ग्रहण प्रतिभास-मान होता है । ऐसी स्थितिमें यह भी कहा जा सकता कि ज्ञानका प्रकाश ज्ञानके अवलम्बन सहित हो रहा है । यहाँ अवलम्बनका अर्थ परतन्त्ररूप नहीं है, किन्तु

किसी भी ज्ञानमें कोई बाह्य पदार्थ विषय भूत होता ही है । यो ज्ञेयके अवलम्बनकाल में ज्ञेयका यह गुण ज्ञान न बन जायगा । ज्ञानगुण जीवका ही गुण है । भले ही देखने में ऐसा आता है कि ज्ञान इन दृश्यमान पदार्थोंमें प्रकट हो रहा है अथवा ये दृश्यमान पदार्थ न तो ज्ञानका यह रूप कैसे बने ? यो ज्ञानका आलम्बन जच रहा है श्रृण्डनाका लेकिन यह आलम्बन केवल विषय माना है । यहाँ जो ज्ञान बना वह ज्ञान जीवकी परिणतिमें बना । जीवका ही वह स्वभाव बना । यो ज्ञान बना, जीवका ही वह स्वरूप बना यो ज्ञान ज्ञेयका गुण न बनकर जीवका ही गुण है । किसी पदार्थको विषय करते समय यह न भूल जाना चाहि कि ज्ञान जीवका अनुजीवी गुण है । जो इम पद्धतिमें जब जीवका गुण ज्ञान बनाया जा रहा है तो सीधा सामान्य पद्धतिमें ही कहा गया, और इस नीतिको कहे तो अनुपचरित सदभूतव्यवहार नय सदभूत व्यवहार तो यो बन गया कि परमार्थसे तो आत्मा अखण्ड पदार्थ है फिर भी उसमें गुणका भेद दिया । अतः सदभूत व्यवहारनय हुआ लेकिन यह भेद व्यवहार गुण गुणीका कथन सीधे बिना परके आलम्बनके किया गया है । यहाँ कोई आलम्बन की बात नहीं कही गई है । अतः इस पद्धतिको अनुपचरितसदभूत व्यवहारनय कहते हैं । इसी विषय को एक उदाहरणपूर्वक स्पष्ट किया है ।

**घटसद्भावे हि यथा घटनिरपेक्षं चिदेव जीवगुणः ।**

**अस्ति घटाभावेपि च घटनिरपेक्षं चिदेव जीवगुणः ॥ ५३७ ॥**

अनुपचरित सदभूत व्यवहारनयके उदाहरणका स्पष्टीकरण— जैसे किसी पुरुषने घटविषयक ज्ञान किया तो वह ज्ञान घटके सद्भावे हुआ, क्योंकि घट को विषय कर रहा है, उस घट परिणामनमें घट समझा जा रहा है । ऐसा घटाकार प्रतिभास होनेपर भी वह ज्ञान जीवका घट निरपेक्ष गुण है । जीवमें जो भी ज्ञान व्यक्त हुआ है वह घटकी अपेक्षा रखकर नहीं हुआ है । वह ज्ञान आत्माका उस समय का परिपूर्ण परिणामन है, उस ज्ञानका कर्ता, कर्म करण, सम्प्रदान, अपादान, अचिकर्ण ये सब इसमें गुणी हैं । ज्ञानको किसने किया ? इस ज्ञानीने ! इस ज्ञानीने अपने अभिन्न कर्मको ही किया । अपनी ही ज्ञान परिणति द्वारा किया, अपने ही जाननके लिए किया । और अपनी ही पूर्व पर्यायोसे चलकर इस पर्यायरूपमें ज्ञान किया । और ये सब परिणति अपनेमें ही हुई । तो इस ज्ञानका स्वरूप प्रमाण इसी अन्य पदार्थसे या प्रस्तुत उदाहरणमें घटसे नहीं हुआ है । उसे यो समझिये कि घटका अभाव होता ऐसी स्थितिमें नया ज्ञान कुछ अपनी मत्ता ही न रखता होगा ? तो जैसे घटके अभावमें यह ज्ञान जीवका घट निरपेक्ष गुण है इसी प्रकार घटके सद्भावे भी यह ज्ञान जीवका घट निरपेक्ष गुण है । भले ही उस समय घट विषय ज्ञानमें आया है लेकिन उस समय भी घटाकार हुआ वह ज्ञान ज्ञान ही है । घटका कुछ भी अश यहाँ

है। घटको विषय कर लेने मात्रसे यह ज्ञान घट रूप नहीं हो जाता अथवा यह ज्ञान घटका गुण न बन जायगा। घटाकार होना तो इस ज्ञानका स भाव है और केवल घटाकार होता ही नहीं किन्तु जितने भी प्रमेय हैं सब हीका प्रतिभास होना वह ज्ञानका स्वरूप ही है। इस उदाहरणको स्पष्ट करनेके लिए एक दर्पणका भी दृष्टांत समझिये। दर्पणमें पामने आये हुए पदार्थका प्रतिबिम्ब आ गया उस समय दर्पण उस पदार्थकार हो गया। सभी लोग जानते हैं कि वह पदार्थ प्रतिबिम्बित है लेकिन दर्पणका उस रूप प्रतिबिम्बित हो जाना वह दर्पणका ही स्वभाव है दर्पणकी ही परिणति है। जैसे पदार्थका प्रतिबिम्ब पड़ा है कहीं दर्पण उस पदार्थरूप नहीं हो जाता। तो जैसे दर्पण प्रतिबिम्बित होनेपर भी अपने ही स्वरूपमें है, कहीं प्रतिबिम्ब वाले पदार्थरूप नहीं बन गया। जैसे कि उसका प्रतिबिम्ब न होनेपर भी दर्पण अपने रूप है, यो ही समझिये कि जैसे पदार्थकार होनेके समयमें दर्पणमें उस पदार्थका कोई गुण नहीं आया या दर्पणके कोई गुण उस पदार्थमें नहीं पहुँचे। इसी प्रकार ज्ञानमें कोई पदार्थ प्रतिभासित हो जाय, इननेपर भी उस पदार्थरूपे या उस पदार्थके गुणरूप यह ज्ञान नहीं बन जाता। ज्ञान तो अपने ज्ञानस्वरूप ही है। तो ज्ञान जीवका गुण है और वह अन्य निरपेक्ष है। इस पद्धतिसे समझा गया गुण गुणीका प्रकार अनुपचरितसद्भूतव्यवहारनयका विषय है।

एतेन निरस्त यन्मतमेतत्सति घटे घटज्ञानम्।

असति घटे न ज्ञान न घटज्ञान प्रमाणशून्यत्वात् ॥ ५३८ ॥

अनुपचरितसद्भूतव्यवहारनयके परिज्ञानसे दुर्मेतिका निराकरण—  
अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनयका जो दृष्टान्त दिया गया है कि ज्ञानगुण जीवका ही अनुजीवी गुण है। ज्ञेयका आलम्बन करके यद्यपि ज्ञानका विकास हो रहा है, ऐसी स्थितिमें भी वह ज्ञान घट निरपेक्ष जीव गुण है। इस उदाहरणमें यह बात व्यक्त की है कि घट पदार्थ विषयक ज्ञान भी हो रहा है, वहाँ भी वह ज्ञान जीवका गुण है। इस व्यवहारनयके विशुद्ध प्रयोगसे अनेक संताप दूर हो जाते हैं। जो लोग मानते हैं कि घटके होनेपर घटज्ञान होता है और घटके न होनेपर ज्ञान नहीं होता, यह ज्ञान घटसे ही उत्पन्न होता है और इस तरह वे ज्ञानको ही गुण सिद्ध कर देते हैं, ऐसा अमपूर्ण सिद्धान्त स्वयं निराकृत हो जाता है तब अनुपचरितसद्भूत व्यवहारनयकी ज्योति विदित होती है। क्षणिकवादी लोग पदार्थ ज्ञानमें पदार्थको ही कारण कहते हैं। जो भी ज्ञान उत्पन्न होता है वह पदार्थसे ही उत्पन्न होता है, इसका प्रमाण भी यह उपस्थित करते हैं कि पदार्थमें यदि ज्ञान उत्पन्न न होता हो तो यह व्यवस्था कैसे बनाई जा सकती है कि यह ज्ञान घटका है, यह ज्ञान पटका है। इस ज्ञानने घटको ही जाना, यह व्यवस्था इसीसे ही बननी है कि जब वह ज्ञान घटमें उत्पन्न हुआ हो।

तो यो पदार्थसे ही ज्ञान उत्पन्न होता है और तभी यह व्यवस्था बनती है कि इस ज्ञान ने, अमुक पदार्थको जाना, इस ज नने अमुकको जाना । यो पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति मानकर उस ज्ञानको पदार्थका ही गुण बताते हैं । परन्तु ऐसा सिद्धान्त सही नहीं हो सकता, क्योंकि घटज्ञानमें जो घटविषयक ज्ञान इस प्रकारका व्यवहार किया गया है वह अनुपचरित सद्भूत व्यवहार-यकी बात है । घटके कारण घटज्ञान नहीं हुआ, न घ से ज नकी उत्पत्ति हुई । वह तो पदभूतगुण है अर्थात् ज्ञानमय पदार्थमें स्वभावतः ऐसा गुण है कि अनेक पदार्थ विषयभूत होते जायें । ज्ञानका कारण पदार्थको माननेसे अनेक दूषण भी आते हैं । जैसे वही केशोका पिण्ड पड़ा है अथवा कोई पुरुष अपना शरीर चादरसे ढके हुए सो रहा है केवल शिरका ऊपरी भाग खुला है तो ऐसी दशामें वह केशोका पुच्छ ऐसा विदित होता है जैसे वहाँ मच्छर मडरा रहे हो । तो ज्ञान तो हो गया कि ये मच्छर हैं लेकिन मच्छर हैं कहाँ ? यदि परमार्थमें ज्ञानकी उत्पत्ति होती हो तो वहाँ कभी भ्रम न होना चाहिये । जो पदार्थ है उस पदार्थसे वैसा ही ज्ञान बनना चाहिये । फिर संशय, विपर्यय ज न भी न बन सकेंगे । जब ज्ञानको जीव का गुण न मानकर ज्ञेय पदार्थका गुण मान लिया गया और यह स्वीकार कर लिया कि वह ज्ञान उस पदार्थसे उत्पन्न होता है तब तो प्रत्येक ज्ञान सही ही बोध करे । जो ज्ञान उत्पन्न हुआ है वह उस हीको समझ लेने फिर संशय, विपर्यय ज्ञान जो लोगोको होते हैं वे कैसे हो सकेंगे ? जो पदार्थ ही नहीं है उसका ज्ञान हो जाय इसको विपर्यय ज्ञान कहते हैं । तो जब पदार्थसे ज नकी उत्पत्ति मानी जाय तो विपर्यय ज्ञान होनेका अवकाश क्यों रहना चाहिए ? और भी सुनो ! जैसे दीपक पदार्थोंका प्रकाशक है, परन्तु क्या यह कहा जा सकता है कि पदार्थोंसे दीपककी उत्पत्ति हुई है ? तो जैसे पदार्थोंसे उत्पन्न न होकर भी दीपक पदार्थोंका प्रकाशक है इसी प्रकार पदार्थोंसे उत्पन्न न होकर भी ज्ञान पदार्थोंका जानने वाला होता है ।

पदार्थोंको सविभाग जाननेका कारण—पदार्थोंसे ज्ञान उत्पन्न होता है, ऐसा माननेमें क्षणिकवादियोंका यह न्याय दिखाया गया था कि पदार्थोंसे उत्पन्न होनेके कारण ही यह व्यवस्था बनती है कि ज्ञान घटको जान रहा, यह ज्ञान चौकीको जान रहा । जो चौकीसे उत्पन्न हुआ है ज्ञान वह चौकीका ज्ञान है, जो घटसे उत्पन्न हुआ है ज्ञान वह घटका है, यह युक्ति सही नहीं है, क्योंकि ज्ञान अमुकको ही जान रहा है, यह व्यवस्था ज्ञानकी योग्यतापर है । ज्ञानावरण जैसा क्षमोपशम है उसके अनुसार ही यह व्यवस्था बनती है कि यह ज्ञान अमुकको जान रहा है । ज्ञानावरण कर्म उसे कहते हैं जो ज्ञानको न होने दे । ज्ञान होता है ज्ञेय विषयक । जितने पदार्थों का ज्ञान होता है उतना ज्ञान न हो तो ज्ञानावरण भी उतना ही हो जाता है । जैसे घट ज्ञानावरण, पटज्ञानावरण, अनन्त ज्ञानावरण आदि । जिस जिस प्रकारके ज्ञानावरणका क्षमोपशम हो, और उस-और उपयोग हो, ऐसी स्थितिमें यह न्याय बनता है

कि यह ज्ञान इसके जानने वाला है । जिस जातिका क्षयोपशम होना है उस जातिका ही बोध होता है । यद्यपि यह बात भी है कि एक ही समयमें अनेक पदार्थ मौजूद हैं और अनेक पदार्थोंके ज्ञान विषयक क्षयोपशम भी है लेकिन केवल क्षयोपशमसे ही ज्ञान नहीं जगता, किन्तु वहाँ उपयोग भी चाहिए । तन्निष्ठ और उपयोग दोनोंके कारणसे क्षयोपशम ज्ञान पदार्थोंका ज्ञान करता है । तो उपयोग भी तभी कार्यकारी बनता है जब कि तद्विषयक क्षयोपशम हो । तो यों पदार्थ व्यवस्थाके क्षयोपशमरूप योग्यता ही उत्पादान कारण है । पदार्थोंसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है यह बात युक्ति विरुद्ध है । इस तरह अनुपचरित सदभूत व्यवहारनयके दृष्टान्तसे यह स्पष्ट कर दिया गया कि ज्ञान जीवका अनुजीवी गुण है । यद्यपि वह जो को विषय करके बनता है । फिर भी ज्ञेयके कारणसे ज्ञान नहीं है, और न वह ज्ञान ज्ञेयका गुण है, इस प्रकार ऐसे अनुपचरित सदभूतकी बात बताना सो अनुपचरित सदभूत व्यवहारनय है । अब यह बतलाते हैं कि अनुपचरित सदभूत व्यवहारनयके प्रयोगने कल क्या प्राप्त होता है ?

**फलमास्तिक्यनिदानं सद्द्रव्ये वास्तवप्रतीतिः स्यात् ।**

**भवति क्षणिकादिमते परमोपेक्षा यतो विनायासात् ॥५३६॥**

अनुपचरित सदभूत व्यवहारनयका फल—पदार्थमें प्रतीति उत्पन्न हो जाय बस यही अनुपचरित सदभूत व्यवहारनयके प्रयोगका फल है । इस नयके प्रसादसे जीवमें आस्तिक्य बुद्धि उत्पन्न होती है, क्योंकि सदभूत व्यवहारका अर्थ यह है कि पदार्थमें जो गुण मौजूद हो उसकी ही व्याप्तिमें पदार्थको सम्बन्धित करना इसमें यह बात स्पष्ट होती है कि जिस पदार्थमें जो गुण है, जिसका जो स्वरूप है उस ही प्रकार उसका बोध करें तो उससे उस पदार्थके अस्तित्व विषयक अद्वितीय निर्मल हो जाती है । तो यों अनुपचरित सदभूत व्यवहारनय आस्तिक्य भावका कारण बनता है जो कि जीवके लिए श्रेयस्कर है । दूसरा फल यह है कि जो पदार्थसे विरुद्ध ज्ञानका पोषण करते हैं ऐसे दर्शनोंसे स्वयं ही उपेक्षा बन जाती है । जैसे ज्ञानके विषयको क्षणिक चादियोंने माना कि ज्ञान पदार्थमें उत्पन्न होता है लेकिन जिस महापुरुषको सदभूत व्यवहारकी नीति आ गयी, पदार्थमें जो गुण है उस गुणको उस ही पदार्थसे सम्बन्धित करना ऐसी नीतिमें यह कुमल अपने आप दूर हो जाता है कि पदार्थसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है । यो अनुपचरित सदभूत व्यवहारनयके दो फल हैं । एक तो यह कि आस्तिक्य बुद्धि उत्पन्न होती है । जिस पदार्थमें जो गुण है बिना विचार किए उस गुणको उस ही पदार्थका देखना यह विषुद्ध आस्तिक्यका कारण है और इसके विरुद्ध जो प्रतिपादन है वह मिथ्या है । उनका निराकरण भी इस नीतिसे हो जाता है । घट ज्ञान की अवस्थामें भी ज्ञान जीवका ही गुण है, घटका गुण अर्हो है । वहाँ विषय घट पटा है, तो घट ज्ञान अवस्थामें भी ज्ञानकी जीवका ही गुण जानना यही तो अनुपचरित

सदभूत व्यवहारनय है। सो ऐसा ज्ञान पदार्थकी यथार्थ प्रतीतिका कारण है ही। अतः इसके प्रसादसे जीवोमें आस्तिक्य बुद्धि दृढ हो जाती है कि यह इस नय का फल है।

**उपचरितः सदभूतो व्यवहारः स्यान्नयो यथा नाम ।**

**अविरुद्धं हेतुवशात्परतोप्युपचर्यते यथा स्वगुणः ॥५४०॥**

उपचरित सदभूत व्यवहारनयका स्वरूप—अब द्वितीय उपचरित सदभूत व्यवहारनयका स्वरूप बतला रहे हैं। जहाँ बात तो सदभूत ही कही जाय अर्थात् जिस पदार्थका जो गुण है वह उस पदार्थका ही बताया जाय, लेकिन किसी परका नाम लेकर उसका व्यवहार किया जाय तो उसे उपचरित सदभूत व्यवहारनय कहते हैं। इस व्यवहारनयमें अविरुद्ध उपचारकी बात हुमा करती है। सही उपचार होता लेकिन वस्तुका गुण वस्तुके अस्तित्व पर ही जीवित है। किसी परके कारण नहीं है। ऐसे स्वतंत्र गुणको भी किसी पर पदार्थके सम्बन्धसे प्रतिपादित करनेकी नीतिको उपचरित सदभूत व्यवहारनय कहते हैं। जैसे घटज्ञान। तो यहाँ ज्ञानको जीवका गुण बताया जा रहा है। यह अंश तो सदभूत है और जीवका ज्ञान इस तरह गुण गुणी का भेद किया जा रहा है, यह व्यवहारका अंश है तथा वह गुण जीवमें घटका नाम लेकर उपचरित किया गया, यह अंश उपचरित अंश है। ऐसे ज्ञान वाले नयको उपचरित सदभूत व्यवहारनय कहते हैं, अथवा ज्ञानका लक्षण इस विधिसे बताना कि जिसमें ज्ञेयका सम्बन्ध आये और उस ज्ञेयके सम्बन्धके कारण उसके लक्षणका बोध हो तो इस परिज्ञानको भी उपचरित सदभूत व्यवहारनय कहते हैं। उपचरित सदभूत व्यवहारनय भी ज्ञाताको एक सुन्दर दिशाकी ओर ले जाता है। भले ही वहाँपरसे उपचार किया गया लेकिन जीवके गुणका जीवमें ही आरोप किया गया है। आरोप होता है भेदकी स्थितिमें। जीवका ही वह ज्ञान है लेकिन उस ज्ञानका जीवमें जब आरोप किया जाता है तो बुद्धिमें जीवका स्वरूप और ज्ञानका स्वरूप भिन्न भिन्न समझा गया है और जब ज्ञानका जीवमें प्रागप किया जाता है पका सम्बन्ध लेकर आरोप किया जाता है तब उसे उपचरित सदभूत व्यवहारनय कहते हैं।

**अर्थविकल्पो ज्ञानं पूमाणमिति लक्ष्यतेधुनापि यथा ।**

**अर्थः स्वपरिनिर्णायो भवति विकल्पस्तु चित्तदाकारम् ॥५४१॥**

उपचरित सदभूत व्यवहारनयका उदाहरण—उपचरित सदभूत व्यवहारनयका उदाहरण इस गायामे बताया है उपचरित सदभूत व्यवहारका अर्थ है कि बात तो कहना ऐसी जो वस्तुमें पायी जाती है। उस ही वस्तुके गुणको उस ही वस्तुमें बताना यह सदभूत व्यवहार है, किन्तु किसी परका नाम लेकर उसका स्पष्टीकरण

करना यह उपचरित है । ह्येष्टान्त बताया गया है कि जैसे प्रमाणको लेक्षण जव यह कहा जाता कि अर्थ-विकल्परूप ज्ञान प्रमाण है और उम ज्ञानकी स्वरूप ब्रवीया है कि जो स्वपर व्यवसायी हो वह ज्ञान प्रमाण है । तो ज्ञानका स्वरूप ज्ञानके ही कारण अपने आपमें है । मेरा परसे कोई सम्बन्ध नहीं है फिर भी पर सम्बन्ध बताकर उसके लक्षणको स्पष्ट करना यह उपचरितपना है । अर्थ-विकल्परूप ज्ञान कहते हैं और अर्थका अर्थ है स्व और पर याने स्व और पर पदार्थका जो निश्चय करने वाला ज्ञान है वह प्रमाण है । ज्ञानकी बात बताये तो सही है, जितने भी ज्ञान होते हैं उनमें विषय स्व और पर होते हैं । लेकिन ज्ञानका जीवन, ज्ञानका अस्तित्व स्व और परके आधार पर नहीं है । ज्ञान स्वयं अपने आपमें प्रकट है फिर भी उसका बोध उपचार किए बिना नहीं हो सकता था अतः यह कहना पड़ा कि जो स्व परका निश्चय करे ऐसे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । ज्ञान परमार्थतः अपने स्वरूपको जानता हुआ ही पर पदार्थको जानता है । यह तो उसकी प्रमाणताका कारण है । क्यों है यह ज्ञान प्रमाण ? यो है कि वह अपने आपको जानता हुआ परको जानता है और इसी कारण यह विकल्पात्मक अवस्थासे वर्णन किया गया है कि जो स्व और पर पदार्थोंका निश्चय करायें ऐसे बोधको प्रमाण कहते हैं । तो ज्ञानका स्वरूप है तो अपने आप । ज्ञान जिस रूप परिणामन रहा है वह ज्ञानकी ही निज कला है और अपनी परिणति विशेषतासे परिणाम रहा है । लेकिन, यहाँपर ज्ञानका स्वरूप ज्ञानके विषय-भूत पदार्थोंके आरोपसे किया जा रहा है । जो परका निश्चय करे वह ज्ञान प्रमाण है । इस तरह उपचरितपना तो आया लेकिन सदभूतताका खण्डन नहीं हुआ । विकल्परूप ज्ञानको जीवका ही गुण बताया गया है इस कारण यह उपचरित, सदभूत व्यवहारनयका विषय है । यदि ज्ञानकी उत्पत्ति परसे है ऐसा कहा जाता तो यह परका गुण कहलाता और यह नयाभास होता । नय जितने भी होते हैं वे विवक्षित निज वस्तुमें उस ही वस्तुके गुणका प्रतिपादन करते हैं । किसी परका किसी परके साथ स्वामित्व बताना कर्तृत्व बताना यह सब नय नहीं किन्तु नयाभास है । नय चूँकि प्रमाणका भेद है प्रमाणका अर्थ है और प्रमाण कहते हैं कि जैसा पदार्थ हो उस तरह जाने । तो जैसा पदार्थ है उस ही तरहसे उसके अर्थ जाने वह ही तो यह कहलायेगा । परका परके साथ मेल बताकर कहना यह नयकी बात न बनेगी । तो यहाँ उस ज्ञान को जीव का ही गुण कहा गया, यह तो है सदभूतपना परन्तु पर पदार्थके उसचारसे कहा गया यह उसका उपचरितपना है । इसी बर्तिका और भी स्पष्ट कहते हैं ।

असदपि लक्षणमेतत्सन्मात्रत्वे सुनिविकल्पत्वात् ।

तदपि न विनावलम्बाद्विपरिणयं शक्यते वस्तुम् ॥ ५४२ ॥

उपचरित सदभूतव्यवहारनयके उदाहरणमें उपचरित सदभूतव्यव-

हामने ही परिचय—उक्त गाथामे जो दृष्टान्त दिया गया है उसमे उपचरित  
सदभूत व्यवहारनयकी बात किस तरह घटित होती है इसका स्पष्टीकरण इस गाथा  
में है। ज्ञान तो ज्ञानरूप है वह अपने आपमे निर्विकल्प है और इस कारणसे जो वह  
है उस ही प्रकार सम्मात्र है। उसका जो यह लक्षण बनाया गया है कि अर्थ विकल्प  
ज्ञान कहलाता है। यह विकल्प स्वरूप लक्षण उस ज्ञानमे परमार्थतः नहीं है, फिर भी  
यदि परका अवलम्बन नहीं लेते तो इस तरह निर्विषय होनेपर उस ज्ञानरूपका कथन  
नहीं किया जा सकता था, इस कारण इस उपचरित सदभूत व्यवहारिका आश्रय लेना  
पड़ा है। ज्ञान है उसमे जो परिणामन होता है, हो रहा है, अब क्या हो रहा, इस  
बातको उसके विषयभूतका नाम लेकर ही बताया जा सकता है। और किसी भी पर  
पदार्थका नाम लेकर अन्य वस्तुको गुण बनाना यह उपचरितपणा है। तो अर्थविकल्प  
को ज्ञान कहते हैं। इसमे क्लृप्ता उपचरितपना आया है फिर भी इस ज्ञाताकी दृष्टिमे  
यह बात समझी हुई है कि ज्ञान तो जीवका गुण है। जिस पदार्थको जान रहा है उस  
पदार्थका गुण नहीं है, इस तरह परमार्थ तत्त्वकी अपेक्षा रखनेपर ही इसमें प्रमाणता  
आती है। तो निर्विषय होकर कहा जाना अशक्य था इस कारण उपचरितपनेकी  
बात उपकारके लिए की गई है। कैंसे जगतमे तीर्थ प्रवृत्ति हो ? लोगोंको कैसे इस  
अतस्तत्त्वका बोध हो ? इसके प्रयासमे उपचरित सदभूत व्यवहारनयका भी प्रयोग  
करना होता है। फिर भी इस तथ्यसे अलग न होना चाहिए कि यदि वह निश्चय-  
नयको निरपेक्ष होता है अथवा उपचरित सदभूत व्यवहारनयको जो कहा है केवल  
इतना ही बोधमे रहता है। निश्चयनयके विषयभूत तत्त्वकी श्रद्धा नहीं है तो यह बय  
मिथ्या हो जायगा। तो सदभूतपना रहे इस तरहसे उपचरितपना किया गया है।  
अतः उपचरित सदभूत व्यवहारनय उक्त दृष्टान्तके अर्थ विकल्पको ज्ञान कहते हैं और  
ऐसा प्रमाण है यह इस नयकी दृष्टिमे सगत ही है।

तस्मादनन्यशरणां सदपि ज्ञानं स्वरूपसिद्धत्वात् ।

उपचरित हेतुवशात् तदिह ज्ञानं तदन्यशरणमिव ॥५४३॥

अनन्यशरण तत्त्वमे कारणवश अन्यशरणत्वकी प्रतीति—इस दृष्टान्त  
मे प्रस्तुत नवकी मया बात सिद्ध की गई है ? यहाँ यह बात सिद्ध की गई है कि ग्यान  
अपने स्वरूपसे स्वयं सिद्ध है, अर्थात् ग्यान अनन्य शरण है। वह किसी पर पदार्थका  
शरण लेकर जीवित नहीं है। ग्यान स्वरूपसे स्वयं ही जगमगा रहा है वह अपना  
काम किए बिना रहता नहीं है अब स्वयं ही प्रकाशमान इस जीवके उस ज्ञान प्रकाश  
को किस तरह समझाया जाय जगतको उसमे पर पदार्थका उपचार लेना पड़ रहा  
है। तो यह स्वरूप है यद्यपि अनन्य शरण अर्थात् ज्ञानका ज्ञान ही शरण हैं। ज्ञान  
स्वयं अपने कारणसे, अपने अस्तित्वसे, अपने ही कालसे उदित हुआ है फिर भी पर

पदार्थ विषय हो रहे हैं तो उन विषयोंके उपचारसे उन हेतुओंके कारणसे यह ज्ञान अन्य शरणके समान उपचरित हो रहा है। ज्ञाताकी दृष्टिमें और कथन करने हुए प्राचार्य महाराजकी दृष्टिमें कितने चेदके साथ यह बात स्पष्ट कही जा रही है कि देखिये ज्ञान तो अनन्य-शरण ही है, क्योंकि वह स्वतन्त्र है, अपने अस्तित्वसे है, अपने ही रूपसे परिणम रहा है। इस तरह ज्ञान अनन्य शरण है। खुद ही खुदके लिए शरण है लेकिन यहाँ प्रतिपादनके प्रसङ्गमें, दूसरोंको प्रतिबोध करनेके प्रसङ्गमें, विषय का उपचार करके जो लक्षण बनाया गया है, ऐसा यह अन्य शरणकी तरह प्रतीत हो रहा है कि मानो यह ग्यान इनपर पदार्थोंकी शरणमें हो और उस शरणमें अपना जीवन रख रहे हो। इस प्रकार अन्य शरणके समान प्रतीत होनेको ही तो उपचरित-पना कहते हैं। उपचरितमें यही बात आती है कि जैसे मानो लग रहा हो कि दूसरे के शरणपर ही इनका अस्तित्व है। पर ऐसा है नहीं। पर कथनमें जो उपचार किया गया है उस उपचारसे कुछ यह ठग सा बना है लेकिन ग्याता ऐसा लक्षण करने करने सुननेके बाद भी यह नहीं समझ रहा है कि ग्यान अन्य शरण बन गया। इन पदार्थोंके एहसानसे ही अपना जीवन रख रहा ग्यान अपने स्वरूपसे प्रकाशमान है, परन्तु इसके प्रतिपादनमें परका उपचार किया गया है जिससे अन्य शरणकी भाँति प्रतीत होता है।

**हेतुः स्वरूपसिद्धं विना न परसिद्धिरप्रमाणत्वात् ।**

**तदपि च शक्तिविशेषाद्द्रव्यशेषे यथाप्रमाणं स्यात् । ५४४।**

उपचरित सद्भूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिमें हेतु—उपचरित सद्भूतव्यवहारनयका जो उदाहरण दिया गया है और उसमें उसके स्वरूपकी विवेचना भी की गई है। यहाँ यह बताया गया है कि प्रस्तुत विषय अनन्य शरण होकर भी उपचारकी बजहसे अन्य शरण जैसा प्रतीत होता है। ऐसा होनेमें कारण क्या है? इसका वर्णन इस गाथामें किया गया है। यहाँ स्वरूपसिद्धिके बिना परसे सिद्धि मानी जाय, तो वह अप्रमाण ही है। अर्थविकल्प ज्ञान है, ऐसा लक्षण तो किया गया है परन्तु ज्ञान स्वरूपसे सिद्ध है और जब स्वरूपसे सिद्ध है तभी वह परसे भी सिद्ध माना जा सकता है अर्थात् उसमें परका उपचार करके भी स्वरूप विवरणका व्यवहार किया जा सकता है। ग्यान स्वरूपसे सिद्ध है और वह जीव द्रव्यका गुण विशेष है। यह बात भले प्रकार प्रमाणित है। भले ही परपदार्थका बोध प्रमाणित है, ऐसा कहनेमें ग्यानमें प्रमाणता परसे लगायी गई है और उसका निर्णय भी परकी और दृष्टि बनाकर विश्लेषण करके किया जाता है। जैसे सीपको सीप जाना तो वहाँ प्रमाणता इस द्वार से लानी जाती है कि वहाँ सीप ही है, जैसे कि जाना इस कारण यह ग्यान प्रमाण है। लेकिन क्या ग्यानका स्वरूप, ग्यानका प्रमाणत्व क्या पर पदार्थके कारण हुआ

करता है लेकिन प्रमाणपत्रोंका फल क्या घटित करता है और उससे किस मार्गका संचरण करता है यह बात पर पदार्थोंके निर्णयके कारण हुआ करती है । इस कारण परके उपचारसे ज्ञानमें प्रमाणता बताया है फिर भी यहाँ यह निरखना चाहिए कि पर पदार्थोंके प्रमाणता ज्ञानमें तभी आ सकती है जब वह ज्ञान अपने स्वरूपसे सिद्ध हो । बस इन ही दोनों बातोंका समन्वय और प्रतिबोध इस उपचरित सद्भूत व्यवहार नयसे होता है । जिसमें यह निर्णय किया गया है कि ज्ञान जीव द्रव्यका विशेष गुण है और वह स्वयं सिद्ध होकर भी परसे उपचार किया जाता है । उपचारकी बात केवल ज्ञायक पक्षमें हुआ करती है । कारक पक्षमें तो जैसा जो कुछ होना है अपने उपादान की योग्यतासे अथवा साथ ही परका निमित्त पाकर जैसा जो कुछ होता है, उसमें उपचारकी बात नहीं होती । उपचार तो केवल ज्ञायक पक्षमें है, समझाना समझना यह होता है परका उपचार करके । तो यह एक नय है और नयका प्रयोजन प्रतिबोध होता है इस कारण इस उपचरित सद्भूत व्यवहारनयमें परका उपचार करके प्रतिबोध कराया है ।

अर्थो ज्ञेयज्ञायकसङ्करदोषभ्रमक्षयो यदि वा ।

अविनामावात् साध्यं सामान्य साधको विशेषः स्यात् । ५४५ ।

उपचरितसद्व्यवहारनयका प्रथम फल ज्ञेयज्ञायकसङ्करदोषक्षय— इस गाथामें यह बताया है कि उपचरित सद्भूत व्यवहारनयका फल क्या है । उपचरित सद्भूत व्यवहारनयका यह फल है कि इसकी उद्योतिमें ज्ञेय ज्ञायकमें साकार्य न आये और ज्ञान पदार्थमें साकार्य न आये । अर्थात् ज्ञानने पदार्थको विषय किया तो वहाँ केवल वह विषय मात्र है । कहीं विषय और ज्ञान एक नहीं होगए । इस प्रकार की विलक्षणता का बनाना इस नयका प्रयोजन है अथवा उसमें सकर दोष न आये, यह नयका प्रयोजन है । दूसरा प्रयोजन यह है कि यहाँ किसी प्रकारका भ्रम भी उत्पन्न न हो । जैसे अनेक दार्शनिकोंने ज्ञानको पदार्थसे निष्पन्न माना है तो वहाँ भ्रम का भी अवकाश हो गया और साकार्य दोष भी बन जाता है । ता साकार्य दोष और भ्रम दोनोंका दूर होना इस नयका फल है । उपचरित सद्भूत व्यवहारनयमें इस ही ढङ्गसे तो समझा गया कि जैसे घट ज्ञान घटका नाम लेकर उस ज्ञानके स्वरूप का बोध किया गया । वस्तुतः वह ज्ञान जैसा अपने आपमें है सो ही है वह जीवका एक परिणामन है पर किस प्रकारका वह परिणामन है यह बतानेके लिए उम ज्ञानमें जो विषयभूत हुआ है उसका सम्बन्ध बताकर प्रसङ्ग बताकर समझाया जाना है कि यह घट ज्ञान और ज्ञान इन दोनोंमें अविनाभाव है प्रस्तुत उदाहरणमें घटित किया जा रहा है कि जो ज्ञान हुआ है वह घट विषयक ज्ञानका आकार न हो ऐसा तो नहीं है और घटविषयक आकारका प्रतिबोध है तिसपर भी वह ज्ञान न हो, और सीधा घट ज्ञान हो गया हो ऐसा भी नहीं है । अर्थात् यह ज्ञान सामान्य साध्य है और घट ज्ञान

आदिक विशेष ये साधक हैं । इन दोनोंका अविनाशाय है । इसका कारण यह है कि पदार्थ तो प्रमेय होते हैं वातएव किसी न किसीके ज्ञानके विषयभूत होते ही हैं । ज्ञानमें विषयभूत हो जाना यह प्रत्येक सत्में स्वभाव पटा हुआ है और यहाँ ज्ञानको देखा तो वह भी निश्चय नहीं होता । यदि किसी विषयको लेकर अपने स्वरूपका निर्माण करना है ? निर्माण क्या करना ? यह ग्रहण होता रहना है ! ज्ञानके परिणामन चलते हैं । यहाँ कोई परविषयक भूत हुआ करता है । तो अब इस तरहका सम्बन्ध है तो ऐसी दशामे कुछ लोग साक्षर्य जैसी बुद्धि बना सकते हैं ।

उपचरितसद्भूतव्यवहारनयका द्वितीय फल ज्ञेयज्ञायकविषयकभ्रमक्षय कुछ लोग ज्ञेयज्ञायकके सम्बन्धमें भ्रम उत्पन्न कर सकते हैं । उन ज्ञानकी उदात्ति घट से हुई, उस ज्ञानमें घट जैसा तद्द्रूप्य है, आदिक भ्रम हो सकते हैं । तो साक्षर्य और भ्रम दोनोंको दूर कर देना उन नयका फल है । कुछ लोग जो पदार्थोंका स्वरूप यथार्थ नहीं समझते वे ज्ञानको घट पट आदिक पर पदार्थोंका धर्म बतलाते हैं और कोई कोई पुरुष पर पदार्थके धर्म इस ज्ञानमें पहुँच जाते हैं इस तरह कहते हैं और कोई पुरुष इस ही विषय विषयोंके सम्बन्धसे तद्द्रूप्य आदिक अनेक प्रकारका भ्रम बना लेते हैं । ये सारे भ्रमज्ञानके दोष दूर हो जायें ऐसी उद्योति इस उपचरितसद्भूत व्यवहारनयसे प्रकट हुई है । इसकी स्पष्ट घोषणा है कि है तो वह सब सद्भूत किन्तु व्यवहारकी दशामें पर पदार्थसे उपचरित किया गया है । यहाँ अर्थविकल्पता ज्ञानका साधक है और अर्थविकल्प जैसा विशेषण घटज्ञान, पटज्ञान आदिक ये ज्ञानके विशेषण बन गए । ये ज्ञानके साधक हैं और सिद्ध क्या किया गया ? सामान्य ज्ञान । प्रयोजन तो जीवके असाधारण गुणभूत उस सामान्य ज्ञानकी सिद्धि करना है । सो इन विशेषणोंके द्वारा भी सामान्य ज्ञानकी सिद्धि होती है । वही घट पट आदिकके ये धर्म हैं प्रतिबोध यह सिद्ध नहीं होता । तो इस प्रकारका यथार्थ बोध करा देना और साक्षर्य एव भ्रमको दूर करा देना इस उपचरित सद्भूत व्यवहारनयका फल है ।

अपि वाऽसद्भूतो योऽनुपचरिताख्यो नयः स भवति यथा ।

क्रोधाद्या जीवस्य हि विवक्षिताश्चेदबुद्धिभवाः ॥ ५४६ ॥

अनुपचरित, असद्भूतव्यवहारनयका स्वरूप और उदाहरण— इस गायामे अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनयका स्वरूप एव दृष्टान्त बताया गया है । अनुपचरितसद्भूत व्यवहारनयका शब्दार्थ यह है कि व्यवहार असद्भूतका करना— अर्थात् जो जीवादिक वस्तुमें सहज स्वभावतः बात नहीं पड़ी है, उसका प्रतिपादन जब किसी परका आलम्बन लिए बिना हो रहा हो सब वह अनुपचरित असद्भूत व्यवहार कहलाता है । जैसे अबुद्धिपूर्वक होने वाली कथामें जीवके भावोंकी विवक्षा करना, सो यह अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनय कहलाता है । ये क्रोधादिक विकारभाव

मौलिक निमित्त पाकर होते हैं अथवा कही कम निमित्त पाकर होते हैं अथवा कही  
 मोके सम्बन्धसे होते हैं, अनएव ये जीवके नहीं कहे जा सकते । 'अपि कषाय जीवमे  
 परिणाम रहे हैं परन्तु केवल जीवमे जीवके ही निमित्तसे स्वरूपतः उत्पन्न नहीं हो  
 हे अतएव ये जीवके नहीं कहे जाते । इस कारण ये असदभूत हैं, ऐसे असदभूत  
 भावोको बिना उपचारके प्रतिपादन कर । सो अनुपचरित असदभूत व्यवहारनय है ।  
 इन विकार भावोमे अनुचरितता इम ढङ्गसे आती है कि ये विकार भाव दो प्रकारके  
 होते हैं एक बुद्धिगत दूसरे अबुद्धिगत । जो भाव बुद्धिमे आ रहे हैं स्थूलनासे उदयमे  
 आ रहे हैं, जिनके विषयमे हम परिज्ञान कर सकते हैं, अनुभव और महसूस भी करते  
 हैं ये कषाये हुई है ऐमे बुद्धिगत भाव तो होते हैं उपचरित, किन्तु जो विकार भाव  
 अबुद्धिगत हैं जहाँ ये विकार सूक्ष्मतासे अश्रयमे आ रहे हैं, जिनके सम्बन्धमे यह  
 निर्णय भी नहीं बन पाना कि ये हैं क्रोधादिक भाव, ऐसे अबुद्धिगत भावो जीवके  
 बन ने सो अनुपचरित असदभूत व्यवहारनय है । इस उदाहरणमे विकार भावोको  
 जीवके कहना इतना अश तो असदभूत व्यवहारपनेका है । जीव सत्मे सज्ज स्वभावतः  
 उत्पन्न नहीं हुए और फिर भी जीवके कहे जा रहे हैं यह तो असदभूतपनेकी बात है  
 और इसके साथ गुण गुणोंका भेद तो चल ही रहा है, पर्याय अशका जीवसे सम्बन्ध  
 वर्तना ही जा रहा है तो यह व्यवहार अश है और जो क्रोधादिक विकार अबुद्धिगते  
 हैं, अनुभवमे नहीं आ पा रहे हैं उनको कहना इतनी बात अनुपचरितपनेकी है ।

कारणमिह यस्य सतो या शक्तिः स्याद्विभावभावमयी ।

उपयोगदशाविष्टा सा शक्तिः स्यात्तदाप्ययन्यमयी ॥ ५४७ ॥

उपचरित असदभूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिमे कारण—अनुपचरित  
 असदभूत व्यवहारनयकी प्रवृत्ति क्यों हुई है ? और इस प्रवृत्तिसे क्या बात ध्वनित  
 हुई है ? इसका कथन इस गायामे किया गया है । जिस पदार्थकी जो शक्ति विभाव  
 भावरूप हो रही है और कार्यकारिणी बन रही है उपयोग अवस्थामे आई हुई है तो  
 भी वह शक्ति अन्य पदार्थकी नहीं कही जा सकती । यही अनुचरित असदभूत व्यव-  
 हारनयकी प्रवृत्तिमे हेतु है । यदि कोई शक्ति किसी दूसरी शक्तिरूप परिणाम प्राय तब  
 एक पदार्थके गुण दूसरे पदार्थमे चले जानेसे सकर और अभाव दोष उत्पन्न हो जाता  
 है । एक गुण दूसरेमे चला गया तो उसमे अब व्यक्तिता क्या रही कि यह यह है, यह  
 वह है ? जब दोनोंके गुण परस्पर प्रविष्ट हो गए तो वहाँ दो न रहेगे । यो तो  
 सांकर्य दोष आता है । दूसरा अभाव दोष इस प्रकार आता है कि यदि एक शक्ति  
 दूसरी शक्तिरूप बन जाय तो यह उस रूप बन जाय, वह इस रूप बन जाय । तो  
 इसका अर्थ क्या हुआ ? कोई भी न रहा ! न यह रहा, न वह रहा । तो इस तरहका  
 जो कोई कथन हो या कोई परिज्ञान कर रहा हो कि एक शक्ति दूसरी शक्तिरूप हो

जाती है तो वह निश्चय ब्रह्म है । जोरमें जो श्रोत्रादिक विकार भाव दाने हैं वे ब्रह्म के चारित्र्य गुणमें ही विकार हैं और पर उपाधिका निमित्त पाकर निम्नत्र हुए हैं । जो यत् आरिण्युक्त दित्तने ही विकारमें सा जाय फिर भी वह जीवका ही रहेगा । वस्तु यही परिणाम असदभूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिमें कारण होता है ।

**फलभागन्तुक भावाः स्वपरनिमित्ता भवन्ति यावन्तः ।**

**चणिकत्वान्नादेया इति बुद्धिः स्यादनात्मधर्मत्वात् ॥५४८॥**

अनुपचरित असदभूत व्यवहारनयका फल- अनुपचरित असदभूत व्यवहारनयका फल क्या है, अर्थात्, इस नयके परिणामसे जीवकी हितकी क्या शिक्षा मिलती है इसका यत्न इस भाषामें किया है । अनुपचरित असदभूत व्यवहारनयके यह बताया कि असदभूत श्रोत्रादिक भाव जीवके हैं । तो हम यत्नमें यह शिक्षा मिलती है कि ये भाव स्वपर निमित्त हैं । अर्थात् हुए तो जीवमें, पर हुए कर्मोद्भवा निमित्त पाकर, अनर्थक भागन्तुक भाव है, ये आत्माके धर्म नहीं हैं और वे क्षणिक भी हैं । तो क्षणिक होनेके कारण तथा आत्माके धर्म न होनेके कारण ये श्रोत्रादिक विकारभाव प्राप्य नहीं हैं । ऐसी बुद्धि इस नयकी ज्योतिमें बनती है । तब स्पष्ट ही यह कहा जा रहा कि यह असदभूतका व्यवहार है । जो सदभूत आत्मामें स्वयं सहज नहीं हुए हैं, किन्तु उपाधिका निमित्त पाकर हुए हैं, इस कारण ये जीवके नहीं हैं, यह बुद्धि बनती है और इस बुद्धिके बननेसे जीवकी उन विकारोंसे उपेक्षा हो जाती है और जो आत्म-स्वभाव है उसकी ओर रुचि हो जाती है । इस जीवकी सर्वाधिक व्यामोह अपने विकार भावोंका है, क्योंकि इसकी निकटता विकारोंमें अधिक है । निकटता क्या स्वयं ही विकारके सम्बन्धमें यह जीव विकारमय हो जाता है । तो जब उन विकारोंसे ही उपेक्षा हो जाय तो यह जीव जानेगा किसे ? रहेगा किसे ? फिर तो भगवत् शरण होकर अपने आपमें रहेगा । तो इस असदभूत व्यवहारनयकी ज्योतिमें यह निर्णय बना दिया कि ये भागन्तुक श्रोत्रादिक भाव जीवके नहीं हैं । और इस ज्योतिमें भी विकारोंसे उपेक्षा हुई और निज तत्त्वकी ओर उसी दृष्टि लगी । अपने यहाँ यह समझ लिया कि ये भाव परके निमित्तमें हुए हैं, इस कारण अग्राह्य हैं । सम्यग्ज्ञानमें निमित्त नैमित्तिक भाव जानते हुए मस्तुस्वातन्त्र्यका ज्ञान किया जाता है । तो हम नय में ये दोनों दृष्टियाँ बनी । ये श्रोत्रादिकभाव नैमित्तिक भाव हैं और नैमित्तिक भाव हैं तब इनसे कुछ मैं न्यारा हूँ यह अपने आप सिद्ध होता है । तो इन नैमित्तिक भावोंसे न्यारा यह मैं ज्ञानस्वभाव हूँ, इस नयके फलमें दो बातें जगीं—इन पर्यायोंसे उपेक्षा और शुद्ध स्वभावकी दृष्टि । अनर्थक अनुपचरित असदभूत व्यवहारनयमें यह अनुमान हुआ कि यह जीव अबुद्धिगत विकारोंसे भी उपेक्षित हो जाता है । अब उपचरित असदभूत व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं ।



भूत व्यवहारनय है। अथ वतसाते हैं कि इस नयकी उत्पत्तिमें कारण क्या हुआ ? किस कारणसे इस नयकी ज्योति प्रकट हुई ?

वीजं विभावभावाः स्वपरोभय हेतवस्तथा नियमात् ।

सत्यपि शक्ति विशेषे न परनिमित्तादिना भवन्ति यतः ॥५५०॥

उपचरित असदभूत व्यवहारनयकी प्रवृत्तिका कारण—उपचरित असदभूत व्यवहारनयकी निष्पत्तिमें कारण यह है कि ये विभावभाव स्वपर निमित्तक हैं, अर्थात् स्वके सत्का से हुए हैं। ऐसे हुए हैं, किन्तु हुए हैं कर्मोदयका निमित्त पाकर। तो यही यह बोध रहता है कि यद्यपि क्रोधादिक विकार जीव द्रव्यके चारित्र्य शक्तिके परिणामन हैं, विवृत परिणामन हैं तो हैं जीवके भी परिणामन किन्तु वे पर निमित्त बिना नहीं हो सकते। ऐसी बुद्धि इस उपचरित असदभूत व्यवहारनयकी निष्पत्तिमें कारण हुई और इससे शीघ्र ही यह शिक्षा मिलती है कि यह मैं नहीं हूँ यह मेरा स्वरूप नहीं है। मुझे इसमें रमना नहीं है, उसको पकड़कर नहीं रहना है और इस हीके साथ साथ सर्व जीवोंमें भी ऐसी ही स्वरूपकी दृष्टि जगती है। सभी जीवोंके ये विकारी भाव उनके स्वरूपतः नहीं हुए और इस दृष्टिमें व्यवहारके लिए भी यह शिक्षा मिलती है कि किसीने मेरे प्रति कपायकी विरोध किया, विकल्पा किया तो वहाँ यह समझ सकते हैं कि इस भगवान् आत्माका क्या अपराध है ? वैसे ही कर्म उदयमें आये हैं, उपाधिके निमित्तसे इस तरहसे हममें परिणाम जये। जो स्वतः सिद्ध स्वतन्त्र आत्मा है वह तो निर्दोष है, ऐसी शक्तिका विचार करके दूसरे जीवोंमें भी निर्दोषताकी परख होती है तो उससे फिर अपनेको छोड़ नहीं देता है। तो इस उपचरित असदभूत व्यवहारनयकी निष्पत्तिका कारण यह है कि यह ज्ञान बना कि ये स्वयं नहीं हुए, किन्तु पर निमित्तसे हुए। अतः ये असदभूत हैं ग्रहण करने योग्य नहीं हैं, ऐसी बुद्धिने इस नयको जन्म दिया है।

तत्फलमविनाभावात्सार्ध्यं तदबुद्धिपूर्वका भावाः ।

तत्सत्तामात्रं प्रति साधनमिह बुद्धिपूर्वका भावाः ॥ ५५१ ॥

उपचरित असदभूत व्यवहारनयका फल—उपचरित असदभूतव्यवहारनय का फल क्या है ? इसका वर्णन इस गाथामें है। इस नयमें बुद्धिपूर्वक विकारोंका परिज्ञान हुआ। जो क्रोधादिक विकार बुद्धिमें आये उन विकारोंका परिचय हुआ। उस परिचयसे अबुद्धिगत विकारका भी अनुमान बन गया जब अबुद्धिगत विकार बुद्धिमें ही नहीं आते तो उनका परिचय कैसे मिला ? उसके परिचयका यह कारण बन जाता है। जब बुद्धि पूर्वक विभाव समझने आ रहे हैं तो यह जाननेमें फिर कठिनता नहीं

होनी कि ऐसे विकार अबुद्धिग मे हुआ करते हैं । जो समझमे न आये ऐसे भी विकार हैं । जो नृत्तारकी डिग्रियाँ समझमे आती हैं यह १०४ डिग्री बुद्धार है यह १०५ डिग्री बुद्धार है आदि तो जो पतिक्रम डिग्रियों की भी चीज हो, ६८ डिग्री तक समझमे आया कि कुछ होता है तो यह भी ज्ञान किया जा सकता है कि कोई ६० डिग्री भी होता है । ६० डिग्री न बुद्धिमे आये, न परीक्षामे आये और इतना उतरते उतरते तो पुरुषका मरण भी हो जाता है लेकिन अबुद्धिगत होकर भी अनुमान तो यह बताया है कि ६० की १०२ भी डिग्रियाँ हुआ करती हैं । अगर १०२ नम्बरकी डिग्री न हो तो उनका मिल करके जो १०० डिग्री बनी उनका निर्माण नही हो सकता । ऐसे ही यह बुद्धिपूर्वक विकार जो एक बड़े अनुभागमे आये हैं वे समझमे आ गए । उनकी समझमे यह भी समझ जाती है कि अनेक विकार ऐसे अनुभागके भी होते हैं । ऐसे भी गुण मन्द होते हैं कि जो बुद्धिमे न आये । तो वे बुद्धिपूर्वक विकार भावोंकी समझमे यह समझ बनती है कि अबुद्धिगत भी विकार हुआ करते हैं । तो उन अबुद्धिगत विकारोंकी सत्ता समझनेके लिए ये बुद्धिपूर्वक विकार बाधक हैं और वे अबुद्धिगत विकार साध्य होते हैं । तो उपचरित असदभूत व्यवहारके विषयसे अथवा इस विषयके परिज्ञानसे अनुपचरित असदभूत व्यवहारनयका विषय भी ज्ञात कर लिया जाता है यह इसका एक साक्षात् फल है । साथ ही यह भी फल है कि इन बुद्धिगत विकारोंकी असदभूत जानकर औपाधिक समझकर उनसे उपेक्षा हो जाय और जो आत्माका शुद्ध स्वरूप है स्वतः मिट्टे उसकी ओर दृष्टि आ जाय यह भी नयका फल है ।

ननु चासद्भूतादि भवति स यत्रेत्यदगुणारोपः ।

दृष्टान्तादपि च यथा जीवो वर्णादिमान्निहास्ति चेत् ॥५५२॥

अतद्गुणारोपको असदभूतव्यवहारनय माननेका गड्ढाकारका प्रस्ताव

है वह उचित नहीं है। प्रसङ्ग यह बनाया था कि उसी वस्तुके गुण उसी वस्तुमें आरोपित किए जायें उसको असदभूत व्यवहारनय कहते हैं। तो यो तदगुणारोपी व्यवहार होना चाहिए। जो गुण नहीं है, दूसरे पदार्थमें है उसके गुण इसमें बताना सो तदगुणारोप है और नहीं असदभूत व्यवहार सही मायनेमें हो सकता है। तदगुणारोपी व्यवहार यदि सदभूत व्यवहार बन गया उस हीके गुण उस हीमें बताना यह तो सदभूत जैसी बात है। असदभूतपनेकी बात नहीं आई। हाँ अतदगुणारोप है जो गुण नहीं है, दूसरी वस्तुमें है, उसके गुणोंका आरोप हो तो असदभूत बनेगा। सो यहाँ यह चीज भी सही घनता है कि वणदिकि हैं भी पुदगलके गुण, किन्तु उन्हें जीव के कहा जा रहा है, इसे असदभूतव्यवहारनय कहते हैं। अब इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं।

तन्न यतो न नयास्ते किन्तु नयाभाससंज्ञकाः सन्ति ।

स्वयमप्यतद्गुणत्वाद् व्यवहाराऽविशेषतो न्यायात् ॥५५३॥

असदगुणारोपमें नयाभासताका समाधान—समाधानमें कहते हैं कि शङ्काकारका उक्त अभिप्राय ठीक नहीं है क्योंकि जो असदगुणारोप है, परवस्तुके गुण अन्य वस्तुमें आरोपित करना, यह तो नय ही नहीं, किन्तु नयाभास है। तो नयाभास व्यवहारके योग्य नहीं है। नय तो उसे कहा जाना चाहिए जिसमें कि कुछ शिक्षा मिले। कुछ आत्महितको प्रेरणाकी ज्योति मिले। नय तो वह सम्यक है किन्तु दूसरी वस्तुके गुण दूसरी वस्तुमें बताना इससे न कोई शिक्षा मिलती है न आत्महित के लिए कोई ज्योति प्राप्त होती है। साथ ही यह भी समझना चाहिए कि नय हैं प्रमाणके अश और प्रमाण कहलाता है जो वस्तु जो उस ही वस्तुके बारेमें उस ही वस्तुका स्वरूप धर्म समझना। तन्न नयकी बात ऐसी ही है अलगसे कि वह आशिक जानता है, परिपूर्ण वस्तुमेंसे अशको ग्रहण करता है। जो वस्तुके ही अशको ग्रहण करे वही तो नय कहलायगा। जो अन्यके गुण अन्यमें बताये वा तो नय भी नहीं कहा जा सकता। और ऐसे नयोसे जो कि दूसरेके गुण दूसरेमें बताये जायें उसे नयाभास कहते हैं। वह मिथ्यानय है, तदगुणारोपी हो तब वह व्यवहारनय हो सकता है, अन्य वस्तुसे अन्य वस्तुमें कोई गुण समझना यह तो मिथ्या बात है। नय मिथ्या नहीं हुआ करता है। नयोसे ज्योति मिला करती है। अतः अतदगुणारोपको असदभूत व्यवहार कहा है, ऐसा शङ्काकारका आशय सगत नहीं है।

तदभिज्ञानं चैतद्येऽतद्गुणलक्षणा नया प्रोक्ताः ।

तन्मिथ्यावादत्वाद्ध्यस्तास्तद्वादिनोपि मिथ्याख्याः । ५५४ ।

असदगुणलक्षणी नयोकी मिथ्यावादनूपता—उक्त गायामें जो समाधान

दिया गया है उसका स्पष्टीकरण यह है कि जितने अतदगुणारोप वाले नय बताये गए हैं वे सब मिथ्यानय हैं और वे निराकरण करनेके योग्य हैं। और जो उन नयोंके सुनयके रूपसे मानते हैं वे भी मिथ्या कथन करते हैं। नय कहते हैं प्रमाणसे ग्रहण किए गए वस्तुके अंशको। अब जो कुछ अन्य वस्तुके गुणोंकी बात अन्य वस्तुमें लादी जा रही है वह प्रमाणकी कसौटीपर सही नहीं उतरती। तो जो प्रमाणसे परिग्रही नहीं है वस्तुप्रमाणसे तो भिन्न भिन्न स्थलोंमें भिन्न-भिन्न रूपसे पदार्थ जाने गए। तो जो प्रमाणसे नहीं जाना गया, एक वस्तुका गुण धर्म अन्य वस्तुमें है, यह बात जब प्रमाण से समझी ही नहीं गई है तो उस अंशको या धर्मको नय कैसे कहा जा सकता है? अतएव नयका लक्षण तो प्रमाण और परिगृहीत अंशको ग्रहण करना। सो नय है और उनमें जो स्वभावका वर्णन करने वाले हैं वे तो सदभूत हैं और जो विभागोंका वर्णन करने वाले हैं वे असदभूत हैं उन असदभूतोंमें जब किसी प्रकार आरोप किया जाता है तब उपचरित हो जाता है और जहाँ आरोप नहीं हो सकता है उतने सूक्ष्म विभागों का प्रधान हो उसे अनुपचरित कहते हैं। इस प्रकार अतदगुणारोप नय नहीं हो सकता है। यह उक्त समाधानमें स्पष्ट किया गया है।

तद्वादोऽथ यथा स्याज्जीवो वर्णादिमानिहास्तीति ।

इत्युक्ते न गुणः स्यात्पूत्युत दोषस्तदेकबुद्धिर्न ॥२५५॥

अतदगुणलक्षणी नयोंकी मिथ्यावादरूपताका कारण—अतदगुणारोपका व्यवहार करना मिथ्यानय क्यों कहलाता है? इसका कारण इस गायामें बताया गया है। अतदगुणारोप इस कारण मिथ्यावाद है कि प्रथम तो यही बात हो रही है कि रूप, रस, गंध, स्पर्श जीवमें त्रिकाल नहीं पाये जाते हैं, न क्षणिकरूपसे पाये जाते हैं न शाश्वत रूपसे पाये जाते हैं। इन धर्मोंका जीवमें त्रिकाल अत्यन्तभाव है फिर भी उसके बताये जा रहे हैं तो वह सम्यक् कथन कैसे होगा? दूसरी बात यह है कि अन्य वस्तुके गुण अन्यमें बतानेका जो प्रयाम किया है उससे हम जीवको लाभ क्या है? बल्कि इसमें उल्टा दोष ही आ रहा है। देख यह आता है कि इस कथनको सुनकर कि जीवके रूप, रस, गंध आदिक है तो सुनकर लोग एकत्वबुद्धि करने लगेंगे। हाँ, जीवमें रूप है जटता है, ये सब बातें एकत्व रूपसे आ जायेंगी। तब जीवके स्वरूपकी दृष्टि तक भी न रहेगी और ऐसी बुद्धि जगना यह अकल्याणरूप है, इस कारण अतदगुणारोपकी बुद्धि मिथ्यानय कहलाती है। जैसे प्रमाण जीवके लाभके लिए है, किसी भी प्रकारका यह लाभ पाये इष्टकी प्राप्ति और अनिष्टका परिहार करे, प्रमाण के लक्षणमें दर्शनशास्त्रमें यह भी तो बताया है कि जो हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करनेमें समर्थ हो उसे प्रमाण कहते हैं। यह बात यदि लौकिक घटनामें बनती है तो वह लौकिक रीतिमें प्रमाण है। यदि धार्मिक स्वरूपमें बनता है तो वह

एतौकिक पदार्थोंसे प्रमाण है । किन्तु जहाँ हितका तो परिहार हो, अहितकी प्राप्ति ही उसे प्रमाण नहीं कहा गया है और प्रमाणके अन्व ही हैं नय । ऐसे नयोंमें भी यही बात घटित होनी चाहिए कि जो हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करनेमें समर्थ हो वही नय कहलायगा । और, जो अहितमें ले जाय, हितसे दूर रखे उस नयको नय नहीं कहते हैं । अभी तक जो नयोंका वर्णन हुआ है उस सर्वमें यह स्पष्ट हो रहा है कि किसी अर्थमें आत्महितकी प्राप्ति और अहितका परिहार होता है । जैसे निश्चय नयमें तो स्पष्ट ही यह प्रतिभास बसा हुआ है कि यहै स्वभावकी दृष्टि शाश्वत् स्व-रूपकी उपासना यह जीवके लिए नित्याणकारी है ।

सम्पन्न व्यवहारानयोंकी हित-परिता व्यवहारनयोंमें जो सदभूत व्यव-  
 व्यवहारकी बात उताई गई है उसमें भी यह दृष्टि उहुवाई गई है कि यद्यपि आत्मा  
 अखण्ड है उसमें गुण गुणोंका भेद नहीं है, जो है वही पूर्ण सत् है तिसपर भी एक  
 तीर्थ प्रकृतिके लिए उसका प्रतिबोध करानेके लिए गुण गुणोंका भेद करके व्यवहार  
 किया जाता है कि ज्ञान जीवका गुण है । जिसमें ज्ञान पाया जाय वह जीव है । तो  
 इस सदभूत व्यवहारमें यह दृष्टि बनाया कि ऐसा कहा जा रहा है व्यवहारसे पर  
 यथार्थतया यह न मान लेना चाहिए कि जीवकी सत्ता जुदी है ज्ञान कुछ जुटा सत् है  
 और जीवमें ज्ञान बसा हुआ है, इस प्रकारकी दृष्टि पैदा करानेके लिए सदभूतव्यवहार  
 की निष्पत्ति की गई है । इसी प्रकार जैसे विकल्प सङ्कटोंसे गुजर रहे हैं, उनका भी  
 तो यथार्थ निराकरण करना आवश्यक है तभी तो-उन विकल्पोंसे इति निश्चिन्त निराकुल  
 दशामें आ सकेंगे । उसके लिए प्राण असदभूत व्यवहारनयने किया है । ये लोषादिक  
 भाव असदभूत हैं अर्थात् कर्म उपाधोंके निमित्त सन्निधानमें उत्पन्न हुए हैं जिससे फलित  
 दृष्टि यह निवर्तनी है कि मेरे स्वरूप नहीं हैं । मैं तो शाश्वत् अखण्ड हूँ एक प्रतिभास  
 स्वरूप हूँ । ये सब हो रहे हैं तो निमित्त नैतिक भावोंके प्रसङ्गमें हो रहे हैं । ये मैं  
 नहीं हूँ । उन विभाव भावोंसे उपेक्षित हूँ, उन्हें ग्राह्य न मानें, और उन सबसे भिन्न  
 जो आत्मस्वभाव है अनादि अनन्त अखण्ड अहेतुक, उसकी उपासनामें उत्साह, जगो, उस  
 और दृष्टि बने, इसकी ज्योति यह असदभूत व्यवहारनय देता है । यहाँ तक व्यवहार  
 में सदगुणारोपकी बात कही गई है लेकिन अतदगुणारोपकी बात यदि-दिखाई जाय  
 तो उससे जीवका बिगाड ही होगा है, वह उल्टी अन्धा कर लेगा, इस कारण अतद-  
 गुणारोपका जो व्यवहार है वह नय नहीं कहला सकता, किन्तु मिथ्या प्रतिपादन होनेसे  
 न्याभास कहलाता है ।

ननु किल वस्तु विचारे भवतु गुणो वाथ दोष एव यतः ।

न्यायबलादायातो दुर्वारः स्यान्नयप्रवाहश्च ॥५५६॥

अतदगुणारोपमें भी नयत्वकी दुर्निवारताकी आरेका—यहाँ शङ्काकार

कहता है कि जब वस्तुका विचार किया जा रहा हो उस समय चाहे कुछ गुण हो, चहे कोई दोष हो उसकी यथार्थ सिद्धिमें दोष गुण आते रहे, पर नयोका जो प्रवाह न्याय नीतिके फलसे आया हुआ है वह तो दूर नहीं किया जा सकता। जो-वस्तु जिस रूपमें है उसी रूपमें वह सिद्ध होगी। चाहे दोष आये अथवा गुण आये न्याय नीति का उल्लंघन न करके कथन करना ही युक्त है। जा उक्त गाथामें यह कहा है कि रूप रस आदिवान जीव है ऐसा कथन उपचार असदभूत व्यवहारनय नहीं है किन्तु नयाभास है। तो नयाभास इसी बलपर तो कहा गया कि कोई यदि ऐसा सुन लेगा कि जीव वर्णादिमान है तो वह वर्ण जो जीवमें एकत्वबुद्धि कर लेगा और एकत्वबुद्धि करनेसे उल्टा उसका यत्न ही होगा सो चाहे कोई दोषकी और जाय या गुण ले पर नयोका व्यवहार जिन प्रकारमें होना चाहिए वह तो होगा ही तब फिर जीव वर्णादिमान है इस कथनको उपचरित असदभूत व्यवहारनय क्यों माना ले। इस नयकी सिद्धिमें जीव और वर्णादिमें एकता भले ही प्रतीत हो परन्तु आखिर है तो यह भी एक नय कि जीव वर्णादिमान है। वर्ण जीवमें असदभूत है और वर्णादिकका जीवमें उपचार किया गया है। तब उसकी सिद्धि आवश्यक है। उसे क्यों मिथ्या बताया जा रहा है? अब उक्त शब्दाके समाधानमें कहते हैं।

**सत्यं दुर्वारः स्यान्नयप्रवाहो यथा प्रमाणाद्वा ।**

**दुर्वारश्च तथा सत्यसम्यङ् मिथ्येति नयविशेषोपि ॥५५७॥**

नयविशेषोंके सम्यक् व मिथ्या ये दो भेद कर देनेपर उक्त शर्काका सहज समाधान शब्दाकार यह युक्ति देकर कि नय प्रवाह अनिवार्य है ऐसा सिद्ध करके जो जीवादिमान है इसे भी उपचरित सदभूत व्यवहारनयका विषय कह दिया गया है सो ऐसा सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह बात ठीक है कि नय का प्रवाह अनिवार्य है पर साथ ही यह भी तो अनिवार्य है कि वह नय प्रवाह पराधीन हो। यदि वह प्रमाणाधीन है तब वह नय प्रवाह है और उसे नयोमें शामिल किया जा सकता है। तो नय प्रवाह अनिवार्य है ऐसा मानकर भी चले तो मान लीजिए कि कोई भी बात कही जाय वह किसी नयमें आनी चाहिए, आ जाय, पर यह भी तो एक तथ्य है कि कोई नय यथार्थ होता है और कोई नय मिथ्या होता है। ऐसे नयोकी विशेषता भी तो अनिवार्य है, उसे भी मान लीजिए। तो जीव वर्णादिमान है। यह कहना नय भी मान लीजिए तो यही माना जायगा कि यह मिथ्या नय है। नयका एक साधारण लक्षणके किसी अक्षका कथन करना सो नय है कुछ बात कहना सो नय है और भले ही एक असत्य बातका वर्णन किया सो वह नय बना रहे किन्तु वह नय मिथ्या नय है, क्योंकि नय दो विधियोंसे प्रवृत्त होता है एक सम्पर्करूपसे और दूसरा मिथ्यारूपसे। इसी विषयको और स्पष्टरूपसे सुनो।

अर्थविकल्पो ज्ञानं भवति तदेकं विकल्पमात्रत्वात् ।

अस्ति च सम्यग्ज्ञान मिथ्याज्ञानं विशेषविषयत्वात् ॥ ५५८॥

अर्थविकल्पताकी समझना होने पर भी नयोमे उक्त द्वैविध्यकी समझना ज्ञान अर्थ विकल्पात्मक होता है अर्थात् ज्ञान स्व और पर पदार्थको विषय रता है, इस कारण ज्ञान सामान्यकी अपेक्षासे एक ही है क्योंकि जितने भी ज्ञान होते हैं वे सब अर्थ विकल्पात्मक होते हैं, परन्तु यह भी तो समझना चाहिए कि विशेष विषयों की अपेक्षासे उन वस्तुके दो भेद हो जाया करते हैं एक सम्यक ज्ञान और दूसरा मिथ्या ज्ञान । तो जैसे प्रमाणमें अर्थविकल्पताकी दृष्टिसे सभी जगह समान होने पर भी वहाँ प्रमाण और प्रमाणाभास अथवा कठो सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञान के दो पद्धतियाँ बन जाती हैं । इसी प्रकार नयप्रवाह अनिवार्य है, किसी कथनमें अथवा अतदगुणारोपने या तदगुणारोपने फिर भी इस बातको इकार नहीं किया जा सकता कि नयकी भी दो पद्धतियाँ हैं - एक मिथ्यारूप और एक यथार्थरूप ।

तत्रापि यथावस्तुज्ञानं सम्यग्विशेषहेतुः स्यात् ।

अथ चेदयथावस्तु ज्ञानं मिथ्याविशेषहेतुः स्यात् ॥ ५५९ ॥

ज्ञानके द्वैविध्यकी सगतता—और भी सुनो ! जै- उन दोनों ज्ञानोंमें ज्ञानपनेका कारण यथार्थ ज्ञान है और मिथ्या ज्ञानपनेका कारण वस्तुका अयथार्थज्ञान है तो यथार्थ वस्तु जानी गई या अयथार्थ वस्तु जाने इसका अर्थ यही तो है कि जिस प्रकारसे अर्थ है उस प्रकारसे ज्ञान हो उसे यथार्थ ज्ञान कहते हैं और जिस प्रकारसे अर्थ नहीं है उस प्रकारसे ज्ञान हो तो उसे अयथार्थ ज्ञान कहते हैं । जो वस्तु ज्ञानमें विषयभूत हुआ है उस वस्तुका वैसा ही ज्ञान होना जैसा कि वह है, इस हीका नाम सम्बन्धान है । जैसे किसीको यह ज्ञान बन रहा कि यह चाँदी है, जिस पदार्थके विषय में यह ज्ञान बन रहा कि चाँदी है वह यदि चाँदी ही है तब तो उसका ज्ञान सम्यग्ज्ञान है और यदि उसके सम्बन्धमें यह विकल्प हो गया हो कि यह सीप है तो पदार्थ तो है चाँदी, जिसको लक्ष्यमें लेकर विकल्प हो गया है और विकल्प बना सीपका तो यह मिथ्या ज्ञान हो गया । जैसे ज्ञानमें वस्तु तो कुछ और ही पड़ी तो और ज्ञान दूसरे पदार्थका बन जाय वही तो मिथ्याज्ञान है, तो देखिये ! विषय विशेषकी अपेक्षा ज्ञान में सम्यक और मिथ्या ये दो भेद हो गए ना तो ज्ञानपनेकी बात तो अनिवार्य हो गई क्योंकि अर्थ विकल्प यहाँ भी है वहाँ भी है, जब चाँदीको चाँदी जान रहा है वहाँपर भी अर्थ विकल्प है । पदार्थ प्रतिभास है और जब चाँदीको सीप समझ रहा है तब वह भी एक अर्थ विकल्प है पर वह अयथार्थ है । तो जैसे विषय विशेषकी अपेक्षामें ज्ञान सम्यक और मिथ्या हो जाता है उसी प्रकारसे विशेषकी अपेक्षासे नय भी सम्यक और

मिथ्या हो जाता है । अब इस ही बातको अगली गाथा में कह रहे हैं ।

**ज्ञानं यथा तथासौ नयोस्ति सर्वो विकल्पमात्रत्वात् ।**

**तत्रापि नयः सम्यक् तदितरथा स्यान्नयामासः ॥५६०॥**

ज्ञानकी तरह नयो में भी द्वैविध्यका औचित्य— जिस प्रकारसे ज्ञान सम्यक और मिथ्यारूप होता है, उसी प्रकार नय भी सम्यक और मिथ्यारूप होता है, जैसे सभी ज्ञान सामान्यज्ञान दृष्टिसे ज्ञान ही कहलाते हैं, क्योंकि सर्व जगह अर्थविकल्प पडा हुआ है इस ही प्रकार सर्व नय भी सामान्य नयकी अपेक्षासे नय कहलाते हैं, क्योंकि इस खण्डित विषयको ही समझाया गया है । लेकिन जैसे ज्ञान सामान्य ज्ञान अपेक्षासे समान होनेपर भी विषय विशेषकी अपेक्षासे ज्ञानमें दो प्रकार बनते हैं एक सम्यग्ज्ञान और दूसरा मिथ्याज्ञान इसी प्रकार नय पद्धति में दृष्टिसे नयनयो में समानता होनेपर भी विषय विशेषकी अपेक्षासे कोई नय सम्यक नहीं कहलाता है, कोई नय मिथ्या नय कहलाता है । वस्तुमें जो अश्व व गुणरूपमें पाया जाय और न पर्यायरूपसे पाया जाय किन्तु अत्यन्त भिन्न अन्य पदार्थके गुण या पर्यायका आरोप किया जाता हो वह नय तो मिथ्या नय है । और जो नय वस्तुके स्वभावको, विभावको, गुण को, पर्यायको, किसी भी प्रकारके अश्वको समझ रहा है चाहे आरोप करके अथवा बिना विचारके, वह सब सम्यक नय है ।

**तद्गुणासंविज्ञानः सोदाहरणः सहेतुरथ फलवान् ।**

**यो हि नयः स नयः स्याद्विपरीतो नयो नयामासः ॥५६१॥**

नय और नयामासका स्वरूप—जो तद्गुण सम्बिज्ञान हो अर्थात् गुण गुणीके भेद पूर्वक किसी वस्तुके विशेष गुणको उस हीमें बताने वाला हो, उदाहरण सहित हो, हेतु सहित हो, जिसका कोई फल हो वही नय नय कहलाता है । जैसे सद-भूत जमदभूत व्यवहारनयमें भी जो कुछ कहा गया है वह गुण गुणीके भेद करके वस्तुके ही गुण अथवा पर्यायको कहा गया है और उसका उदाहरण मौजूद है । जीव का गुण ज्ञान है, क्रोधादिकभाव जीवके हैं ऐसे सर्व उदाहरण भी हैं और उन नयों की प्रवृत्तिका कोई कारण भी है । अतदभूत व्यवहार क्यों बना ? क्या देला, कैसी दृष्टिकी जिससे इस नयकी निष्पत्ति हुई है, इसी प्रकार सभी नयोंके सम्बन्धमें हेतु भी बताया है जिसका कि विस्तार पूर्वक वर्णन पहिले ही किया है और उनका फल भी बताया है । प्रत्येक नयके व्यवहारसे जीव कुछ न कुछ शिक्षा ग्रहण करना ही है जैसे सदभूत व्यवहारमें यह समझा कि जो गुण गुणीके भेद पूर्वक बताया जा रहा है वह समझनेके लिए है कि वस्तु किस स्वरूपमें है किन्तु परमार्थतः वस्तुमें गुण गुणी

का भेद नहीं पढा हुआ है। जहाँ असदभूत व्यवहासनयका व्यवहार हुआ है वहाँ यह फल बताया गया है कि समझने वाले पुरुष बहा यह समझ लेते है कि ये ओघादिक भाव हो तो रहे हैं जीवमें तो है विभाव परिणामन परन्तु कर्मोदय उपाधिके सन्निधान से हुए हैं, अतएव औपाधिक भाव हैं, वे ग्रहण करने योग्य नहीं हैं, उनसे निराला जो सत्तज ज्ञान स्वरूप है वही ग्रहण करने योग्य है। ऐसी ज्योति इस नयको प्राप्त होती है। तो यो उनका फल भी है तो जहाँ उस हीका गुण उसमे बताया जाय जिसके उदाहरण हो जिसके हेतु हो, जिसके फल हो, वही नय नय कहलाना है, इन बातोंसे चल्ता जहाँ धर्म पाया जाय या चल्ती बात पायी जाय वह सब नयाभास कहल ता है और जहाँ अन्य पदार्थका गुण अन्यमें बताया जा रहा हो, जिसको सही समझानेके लिए प्रकटमे कोई उदाहरण न मिलता हो जिसकी प्रवृत्तिमे कोई वास्तविक हेतु न हो और जिसका फल भी कुछ न हो, बल्कि हितके बजाय अहितकी ओर जाय भागे, ऐसी जहाँ बातें पायी जायें वे भी नयाभास कहलाती हैं

‘फलवत्त्वेन नयानां भाव्यमवश्यं प्रमाणबुद्धि यतः ।’

स्यादवयविप्रमाणां स्थुस्तदवयवा नयास्तदशत्वात् ॥५६२॥

प्रमाणकी भाँति नयोमे भी फलवत्त्व— इस गायामे यह बतला रहे हैं कि जिस तरह प्रमाण फल सहित होता है उसी प्रकार नयोका भी फल सहित होना अत्यन्त आवश्यक है। इसका कारण यह है कि प्रमाण तो अवयवी है, नय अवयव कहलाता है। यदि नयोका कोई फल नहीं है तब प्रमाण भी फल रहित बन जायगा। परन्तु ऐसा है ही नहीं। प्रमाण सब फलवान है, हेय वस्तुको त्याग दें, उपादेय वस्तु को ग्रहण करें, उपेक्षा योग्य वस्तुकी उपेक्षा करें ये सब फल उसमे निहित हैं अतएव प्रमाण फल सहित ही है। इसी प्रकार नयोका भी फल सहित होना अति आवश्यक है और सम्यक नयोके स्वरूपके वर्णनके प्रसङ्गमे भली भाँति यह बता भी दिया गया कि इन नयोका क्या फल है? नयोकी उत्पत्तिमे मूलकारण प्रमाण है। अर्थात् प्रमाणसे ग्रहण किए गए वस्तुमे ही तो अशका परिज्ञान करना नय कहलाता है। प्रमाणका जो पदार्थ कहा जाता है उस हीके एक अशको लेकर भेद दृष्टिसे जो पदार्थ का विवेचन होता है उस हीका नाम तो नय है, या यो कह लीजिए कि सम्पूर्ण पदार्थ को तो विषय करने वाला प्रमाण है और उसके एक देशको विषय करने वाला नय है। तो यो नय तो अशरूप हुआ और प्रमाण अशीरूप हुए। तो अश शशीरूप होनेसे यह मानना पड़ेगा कि प्रमाणके समान नय भी फल सहित होता है।

‘तस्मादनुपादेयो व्यवहारोऽस्तदगुणे तदारोपः ।’

इष्टफलाभावादिह न नयो वर्णादिमान् यथा जीवः ॥५६३॥

अतद्गुणारोपमे नयाभासताका निर्णय — जिस वस्तुमे जो गुण नहीं है उस वस्तुमे अन्य वस्तुका गुण जब आरोपित किया जाय या दूसरी वस्तुके गुण दूसरे वस्तुमे रख देनेकी विवक्षाकी जाय तो वहाँ ऐसा व्यवहार किया जाता है जो व्यवहार ग्रहण करने योग्य नहीं है, क्योंकि उस व्यवहारसे कुछ भी हितकी प्राप्ति नहीं होती, जैसे प्रस्तुत शङ्काको ही ले लीजिये जीवको रूप रङ्ग वाला बता देना उसमे कौन सा हित मिल जायगा ? हितकी तो बात क्या, ऐसा सुनकर लोग जीव और पुद्गलको एक ही समझने लगेंगे । पुद्गलसे निराला जीव है उसकी पहिचानमें उनका कोई आधार न उत्थान और शान्तिका उपाय खतम हो गया क्योंकि अन्य वस्तुके गुण किसी अन्य वस्तुमे रखे जा रहे हैं ऐसे प्रयासको सम्यकनय नहीं कहा गया । वह व्यवहार मिथ्यानय है । तो भजे ही ऐसे प्रयत्नोपे जहाँ कि दूसरी वस्तुके गुण दूसरी वस्तुमें रखे जानेका प्रयास हुआ, विवक्षा हुई, नय कह लीजिए, पर वह नयनय नहीं है किन्तु नयाभास है, ऐसा नयाभास हितार्थी पुरुषोको ग्रहण न करना चाहिए । इस कारण अतद्गुणारोपका व्यवहार सम्यक व्यवहार नहीं है ।

ननु चैव सति नियमादुक्तासदभूतव्यवहारो न नयः ।

भवति नयाभासः किल क्रोधादीनामतद्गुणारोपात् ॥५६४॥

अतद्गुणारोपके कारण असदभूतव्यवहारनयमे नयाभासताके प्रसङ्गकी आशंका — अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि यदि एक वस्तुके गुण दूसरे वस्तुमे आरोपित करनेका नाम नयाभास रख दिया जायगा तो इस प्रकारसे तो जो अभी ऊपरके प्रकरणमे असदभूत व्यवहारनयकी बात कही गई है उसे भी नयाभास कह देना चाहिए । वह भी नय नहीं हो सकता, इसका कारण यह है कि असदभूत व्यवहार का विषय यह ही तो बताया कि क्रोधादिक भाव जीवके नहीं हैं, फिर भी उनके क्रोधादिकको जीवके कहा गया है । तो जो असदभूत है, जो जीवके गुण नहीं हैं उनको जीवमे आरोपित किया ऐसी ही बात तो शङ्कामे भी तो नयाभास बता रहे थे कि जिसके जो गुण नहीं हैं वे गुण उसमे आरोपित करे उसे नयाभास कहते हैं, तो असदभूत व्यवहारनयमे यही तो किया गया है । क्रोधादिक जीवके गुण नहीं हैं फिर भी जीवके बताये गए हैं तो ये भी अतद्गुणरूप हैं । अतद्गुणरूपका अर्थ यह है कि उसके गुण तो हैं नहीं, पर उन गुणोंका आरोप उसमे किया गया है । जैसे जीव वर्णादिमान है ऐसा बतानेपर यह आपत्ति दी थी कि वर्णादिक जीवके गुण तो हैं नहीं फिर भी वर्णादिकको जीवके कहना यह नयाभास है, ऐसे ही यहाँ लगा लीजिए कि क्रोधादिक भाव जीवके गुण तो हैं नहीं, फिर भी उन्हें जीवके कहा गया है । तो यह भी तो उत्तर गुणरूप ही रहा इस कारण ग्रन्थकारका कहा हुआ जो असदभूत व्यवहारनय है वह भी नयाभास हो जायगा, तो उसे नयाभास बचानेके लिए कोई तरकीब

समाना हो तो उस ही तरकीबसे जीव वर्णादिमान है वह भी नय बन जायगा । तो अतदगुणारोपको नयाभास नहीं कह सकते । यदि कहेंगे तो असदभूत व्यवहृत्तय भी नयाभास बन जायगा । अब इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं ।

नैवं यतो यथा ते क्रोधाद्या जीवसंभवा भावाः ।

न तथा पुद्गलवपुः सन्ति च वर्णदयो हि जीवस्य ॥५६५॥

जीव विभावोमे तदगुणारोपका कथन करते हुए उक्त शकाका समाधान—समाधानमें कह रहे हैं कि शब्दाकारका उपयुक्त कहना सङ्गत नहीं है क्योंकि क्रोधादिक भाव जिस तरह जीवसे उत्पन्न हैं अथवा जीवके परिणमन हैं उस तरह वर्णादिक जीवके भाव नहीं हैं । न जीवसे उत्पन्न हुए हैं न जीवके परिणमन है । तो जीव वर्णादिमान है । इस नयाभासकी तुलनामें क्रोधादिक भाव जीवके हैं, इनका रखना सङ्गत नहीं है । क्रोधादिक भाव तो जीवके यो नहीं हैं कि क्रोधादिक भाव औपाधिक भाव हैं । कर्मोदयका निमित्त पाकर उत्पन्न हुए भाव हैं इस जीवके परिणमन, पर जीवके सहज स्वभावसे ही उत्पन्न नहीं हुए । उपाधिका निमित्त पाकर हुए हैं, इस कारण क्रोधादिक भाव जीवके नहीं हैं । तो जिस तरह क्रोधादिक जीवके परिणमन होकर भी जीवके नहीं बताये, इस तरह यह गु जाइस नहीं है कि जीवके वर्णादिक परिणमन हुए, क्योंकि वर्णादिक सयोगसे पुद्गलके ही गुण हैं अन्य किसी भी द्रव्यके गुण नहीं हैं, रूप, रस, गंध, स्पर्श ये चारों गुण पुद्गलमें ही होते हैं । पुद्गलके सिवाय अन्य किसी द्रव्यमें नहीं होते । तो जब वर्णादिकका जीवमें अस्त्यन्ताभाव है, उनका जीवमें प्रवेश ही नहीं है तब वर्णादिकको जीवके बताना किमी भी प्रकार नय नहीं हो सकता । क्रोधादिक जीवके चारित्र्यगुणके विकार हैं । ये पुद्गल कर्मके निमित्त से उत्पन्न हुए हैं । इन विकारोको उन उन नामोंसे कहा जाता है जिन जिन नामोंकी वे उदित प्रकृतिपा है । तो चूंकि पुद्गल कर्मके उदयका निमित्त पाकर हुए हैं आत्मा के चारित्र्य गुणके विकार इस कारण क्रोधादिक भाव आत्माके ही वैभाविक भाव हैं, वे पुद्गलके भाव नहीं हैं । भले ही कर्मोदयका निमित्त पाकर हुए हैं, पर क्रोधादिकके भाव द्रव्य कर्मके परिणमन नहीं हैं । परिणमन तो जीवके ही हैं और हैं चारित्र्यगुणके विकार, इस कारणसे जीवमें उन क्रोधादिक भावोका आरोप करना यह अतदगुणरूप नहीं कहा जा सकता । जीवमें विकार परिणमन हैं । जिस कालमें ये क्रोधादिक कषायें उत्पन्न हुई उस कालमें जीव क्रोधादिकमय है । इस कारण यदि क्रोधादिक भावोका जीवमें आरोप किया गया है तो वह तदगुणारोप ही है । असदभूतनयका विषय तो इस कारण कहा जाता है इसे कि ये क्रोधादिक भाव शुद्ध आत्माके नहीं हैं । आत्माके सहज स्वभावसे ही व्यक्त नहीं हैं, किन्तु परका निमित्त पाकर व्यक्त हो जाते हैं । इस कारण क्रोधादिक विकारोको असदभूत नयका विषय कहा जाता है । कोई भी

अस्ति व्यवहारः किल लोकानामयमलब्धं बुद्धित्वात् ।

योऽयं मनुजादिषु पुनरिति सजीवस्ततोऽप्यनन्यत्वात् ॥५६७॥

लोकव्यवहारमे नयाभामताकी सभवता—ब्रह्मने लोग यम् व्यवहार  
करते हैं कि जो मनुष्यादिकके शरीर हैं मही जीव है, शरीरको ही निरतावर यह

जीव है ऐसा समझते हैं, शरीर लोग किसीका परिचय मानते हैं कि मरे तो बहुत परिचय है। तो किसका परिचय है ? शरीरके आकारोका, रङ्ग, ठण्ठका, क्रियाका व्यवहारका। शरीर, देखो इन्द्रियसे समझमे आया, ऐसे ही पदार्थको तो लोग परिचित मानते हैं। तो जो यह शरीर है सो जीव है ऐसा लोगोका व्यवहार चलता है यह व्यवहार बुद्धिका अभाव होनेसे चलता है। पदार्थके स्वरूपका यथार्थ बोध है नहीं, तो जो सत्यबुद्धि है उसकी प्राप्ति तो हो नहीं सकती। तब अपने आपका मानना तो रहेगा ही अपने आपका अस्तित्व कौन मेटेगा और कौन मना करेगा, किन्तु जब अपने आपके सही स्वरूपका पता नहीं है तो परमे मात्म बुद्धि करेंगे ही। इसे शरीरोको जीव कहना यह व्यवहार मिथ्या है, नयाभास है, ऐसा व्यवहार करने वाले लोग यो समझते हैं कि इस शरीरसे निराला कुछ जीव है ही नहीं। इस शरीरसे निराले जीव को किसीने अब तक देखा ही नहीं, न कभी कोई दिखा ही सकता है, और बात भी यह यथार्थ है कि इन्द्रियके द्वारा यह जीव जो शरीरसे निराला है वह समझमें आ ही नहीं सकता। और लोगोंने इन्द्रियो को ही समझनेका एक मात्र साधन समझा है। तो जब इन्द्रियसे जीवरूप तो दिखा नहीं, दिखा शरीर और जीवको मना किया नहीं जा सकता। जो ज्ञानरूपसे व्यवहार कर रहा ऐसे उस तथ्यको मूलसे कैसे कोई मना कर सकता है ? तो ऐसी स्थितिमें जब कि बुद्धि नहीं पायी तो लोगोका यह व्यवहार बन गया कि जो यह शरीर है सो ही जीव है, क्योंकि यही जीवसे अभिन्न हैं। इससे निराला कोई जीव जीव नहीं है ऐसा व्यवहार तो करते हैं लोग, किन्तु यह व्यवहार मिथ्या है ? कैसे यह व्यवहार मिथ्या है इसका वर्णन अगली गायामे करते हैं।

**सोऽयं व्यवहारः स्यादन्यदहारो यथापसिद्धान्तात् ।**

**अप्यपसिद्धान्तत्वं नासिद्धं स्यादनेकधर्मित्वात् ॥५६८॥**

देहमे जीवत्वबुद्धिके व्यवहारका मिथ्यापन—लोगोका यह व्यवहार कि जो यह शरीर है सो ही जीव है यह अयोग्य व्यवहार है, अनुचित है, अमत्य है, अथवा ऐसा व्यवहार करते हैं। क्यों है, यह अयोग्य व्यवहार ? इसका कारण है कि यह सिद्धान्तसे विरुद्ध है जो कुछ लोग सोच रहे हैं कि यह शरीर ही जीव है। तो यह सचबाईसे रक्षित है इस व्यवहारमे सिद्धान्तका विरोध है, क्योंकि शरीर और जीव ये भिन्न भिन्न धर्मो हैं। अनेक धर्मो हैं, अनेक वस्तु हैं। एक पदार्थ नहीं हैं, इनका द्रव्य क्षेत्र काल भाव न्यारा न्यारा है। तो ऐसी स्थितिमे ये दोनो भिन्न भिन्न प्रसिद्ध ही हैं। और, जब शरीर पदगल द्रव्य है वे भिन्न पदार्थ हैं जीव द्रव्य भिन्न पदार्थ हैं, फिर भी लोग शरीरमे जीवका व्यवहार करते हैं कि यह जीव है वे सिद्धान्तसे विरुद्ध प्रतिपादन करते हैं यह शरीर नया है ? अनन्त परमाणुओंका पुञ्ज। सभी परमाणु जड़ हैं, रूप रस, गंध स्पर्शवान हैं, यह शरीर भी जड़ है। रूप, रस, गंध, स्पर्श

वाला है किन्तु जो समझ सके समझनेकी वृत्ति जहाँ बनेगी वह मूर्त नहीं हो सकता, वह अमूर्त ही होगा। तो यो शरीर जड़ है, जीव चेतन है, शरीर वर्णादिमान है, जीव अमूर्त है, ऐसे प्रकट भिन्न भिन्न पदार्थोंको एकमेक करनेकी बुद्धि यथार्थ कैसे हो सकती है ? वह सत सिद्धान्त विरुद्ध ही बात है।

**नाशङ्क्यं कारणभिदमेकक्षेत्रावगाहिमात्रं यत् ।**

**सर्वद्रव्येषु यतस्तथावगाहान्नवेदतिव्याप्तिः ॥५६६॥**

एक क्षेत्रावगाह होनेपर भी देहसे जीवकी विविक्तता—शरीर और जीवके सम्बन्धके प्रसङ्गमें कोई ऐसी आशङ्का कर सकता है कि जब शरीर और जीव एक क्षेत्रावगाही हैं और एक क्षेत्रावगाही होनेका लोकमें व्यवहार होता है, यह शरीर ही जीव है तो ऐसी आशङ्का भी न करना चाहिए क्योंकि एक क्षेत्रावगाही होनेसे कहीं पदार्थ एक नहीं बन जाता। देखो एक क्षेत्रमें ही सर्व द्रव्य रह रहे हैं। लोका-क शके प्रदेशपर छोड़ो द्रव्य रहते हैं। धर्म द्रव्य तो निश्चिन्त और लोकमें व्यापी है। वह तो सदा लोकाकाशमें व्यापकर रह रहा है, उसका तो किसी प्रदेशमें अभाव ही नहीं सकता। यही बात अधर्म द्रव्यकी है। अधर्म द्रव्य भी लोकाकाशमें व्यापक है, अन्त भी कहीं अभाव नहीं हो सकता। आकाश द्रव्य तो लोकाकाशमें है। और अन्तमें परे अन्त अन्त आकाशमें हैं। वह तो एक अखण्ड है ही। अब जितने आकाश में धर्मादिक छोड़ो द्रव्य हैं उनका नाम लोकाकाश रख दिया गया। तो आकाश भी सर्वत्र भिन्नगा। पुद्गल भी सूक्ष्म स्थूल आदिक जिस किसी भी प्रकारसे इस लोकाकाशके सर्व प्रदेशोंमें मिलेगा। काल द्रव्य लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर एक एक बालाणु रूप है ही और जीव उतने भिन्न हैं कि लोकाकाशके प्रत्येक प्रदेशमें अनन्त जीव पाये जाते हैं। तो लो यो एक क्षेत्रावगाही सभी द्रव्य हो गए, लेकिन क्या सब एक हो गए ? यदि एक क्षेत्रावगाही सोनेसे एक मान लिए जायेंगे तो यहाँ अतिव्याप्ति दोष उत्पन्न होगा। छोड़ो द्रव्य एक क्षेत्रमें रह रहे हैं लेकिन एक नहीं हैं। छोड़ोके लक्षण जुड़े जुड़े हैं, जीवका लक्षण चेतन है, पुद्गलका लक्षण मूर्तपना है, याने रूप, रस, गंध स्पर्शमय होना धर्मद्रव्यका लक्षण गति हेतुत्व है। उसकी सत्ता इन सबसे निराली है। अधर्मद्रव्य भी स्थिति हेतु है, इसकी भी सत्ता शेष पांचों प्रकारके द्रव्यों से निराली है। आकाश द्रव्य भी अवगाहन हेतुक है। उसका उसमें ही परिणामन है, वह भी सर्व पदार्थोंसे निराला स्वरूप रखता है। कालद्रव्य परिणामनका कारण है। देखिये ! लक्षण जुड़े जुड़े हैं। यदि एक क्षेत्रावगाह होनेसे एकत्व बन जाय तो इन छोड़ोमें अति व्याप्ति दोष आयेगे। ये सब एक हो जायेंगे तो कुछ भी न रहेगा, शून्यता हो जायगी, कोई द्रव्य ही न कहलायगा। अतः एक क्षेत्रावगाही हैं जीव शरीर, इस कारणसे जीव और शरीरको एक बताना असंगत बात है। यो जीव वर्णादिमान है

यह अभिप्राय नय नहीं कहला सकता, किन्तु नयाभाम ही है ।

अपि भवति बन्धवन्धकभावो यदि दानयोर्न शङ्क्यमिति ।  
तदनेकत्वे नियमात्तद्वन्धस्य स्वतोऽप्यसिद्धत्वात् ॥५७०॥

जीव और देहके एकत्वसिद्धिके लिये बन्धवन्धक भावकी अकारणता कोई शङ्काकार ऐसी भी शङ्का रख सकता है कि जीव और शरीरमें परस्पर बन्ध वन्धक भाव है इसी कारण यह व्यवहार करना ठीक है कि शरीर ही जीव है । शरीर जीव है ऐसा समझनेका कारण तो है ना कि जीव और शरीरका परस्परमे वध वधक भाव है इसी कारण शरीर जीव है ऐसा व्यवहार होना है । समाधानमें कहते हैं कि वह शङ्का ठीक नहीं है क्योंकि वध वधक भावका बन्धानो तो और पुष्ट करता है इस बातको कि शरीर और जीव ग्यारे ग्यारे हैं क्योंकि वध नियमसे अनेक पदार्थोंमें होता है । एक ही पदार्थमें अपने ही आपसे वधकी बात असिद्ध है । तब कहा जाता कि आत्मा पुद्गलको बाँधने वाला है अथवा आत्मासे बाँधने वाला पुद्गल है इस कारण पुद्गल शरीर वध है और आत्मा उसका वधक है ऐसा वध वधक सम्बन्ध होनेसे शरीरमें जीवका व्यवहार किया जाता है । यह शङ्का मज्जत नहीं है । वध तो तभी होता जब दो पदार्थ प्रसिद्ध हों । एक पदार्थ वधने योग्य है एक पदार्थ बाँधने वाला है, तो वध वधक भाव बतानेसे स्पष्ट रूपसे द्वैत ही प्रतीत होता है । अतः वध वधक भावकी बात बताकर भी शरीर और जीवमें एकत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

अथ चेद्वश्यमेतन्निमित्तनैमित्तिकत्वमस्ति मिथः ।

न यतः स्वयं स्रतो वा परिणममानस्य किं निमित्ततया ॥५७१॥

जीव और कर्मके एकत्वकी सिद्धिके लिये निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध की अकारणता—अब शङ्काकार ऐसी भी शङ्का कर सकता है कि शरीर ही जीव है, ऐसी बुद्धि बननेका कारण यह है कि शरीर और जीवका निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है । जो निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धके कारण शरीरमें जीवत्व बुद्धि बनती है । समाधानमें कहते हैं कि यह कहना भी सगत नहीं है । क्योंकि निमित्त नैमित्तिक भाव बतानेमें भी तो दो पदार्थ सिद्ध हो जाते हैं, फिर एकत्व कहाँ रहा ? जो नैमित्तिक भाव है उसका अर्थ यही तो है कि किसी पदार्थका निमित्त पाकर कोई नैमित्तिक पर्याय हुई है । तो नैमित्तिक पर्याय जिस वस्तुमें हुई है वह वस्तु स्वयमें भाव रूप परिणमन रहा है और उसमें जीव भलग पदार्थ है । जैसे कहा जाय कि कर्मके उदय के निमित्तसे शोध हुआ है तो निमित्त कहते हैं यह बात स्पष्ट सिद्ध हो गयी कि कर्म

जुदे पदार्थ है और ओघ जहाँ हुआ है वह जुदा पदार्थ है । परिणामता हुआ ही जीव ओघ रूप हुआ । तो जो परिणामन रहा है पदार्थ वह भिन्न है और निमित्तभूत पदार्थ भिन्न है । तो निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध तो शरीरमे निमित्तताका सूचक है और जीव मे नैमित्तताका सूचक है, तो यह सम्बन्ध दोनोमे एकत्व बुद्धिको उत्पन्न करने वाला न बन सका । क्योंकि जीव अपने स्वरूपसे ही परिणामन करता है । निमित्त कारणके निमित्तसे उसमे पररूपता नहीं आती इस लिए मनुष्यादिकके शरीरमे जीव यह व्यवहार करना नयाभास है । नयाभासके कुछ उदाहरण यहाँ बताये जा रहे हैं जिनमे उक्त ५ गाथाओमे प्रथम नयाभासकी बात कही गई है कि शरीर ही जीव है ऐसा जो लोगोका व्यवहार है वह व्यवहार नयाभास कहलाता है । अब दूसरा नयाभास अगली गाथामे कह रहे हैं ।

अपरोपि नयाभासो भवति यथा मूर्तस्य तस्य सतः ।

कर्त्ता भोक्ता जीवः स्यादपि नो कर्मकर्मकृतेः ॥५७२॥

जावको कर्म नो कर्मका कर्त्ता वतानेरूप द्वितीय नयाभासका निर्देश— दूसरा नयाभास यह बनला रहे हैं कि जीव मूर्तकर्म और नो कर्मका कर्त्ता है । इस नयाभासका स्पष्टीकरण यह है कि आहार वर्गणायें भाषा वर्गणायें, तैजस वर्गणायें और मनो वर्गणायें ये चार प्रकारकी वर्गणायें जब जीवसे सम्बन्धित हो जाती हैं तब इसीको नोकर्म कहा जाता है । जीवके सम्बन्धसे पहिले इसका नाम नोकर्म नहीं है, जब शीशेसे सम्बन्धित हो लेती है ये चारो वर्गणायें तो ये नोकर्म कहलाने लगती हैं और कार्माण वर्गणायें जब आत्मसे सम्बन्धित होकर कर्मरूप परिणत हो जाती हैं तब कर्मके निमित्तसे कही जाती हैं । कर्मरूप परिणत होनेसे पहिले ये कर्म नहीं कहलाते, किन्तु इनका नाम रहेगा कार्माण वर्गणा जो कर्मरूप हो सकने की योग्यता रखती है ऐसी वर्गणायें स्कव, अब ये कर्म और नोकर्म हैं कि शरीर वर्गणाकी पर्याये हैं । और ये वर्गणायें पुदगल है अतएव मूर्त है । तो उन मूर्त वर्गणाओका जो परिणामन है ऐसे कर्म और नोकर्म भी मूर्त हैं, ऐसे मूर्त कर्म नोकर्मका जीव कर्त्ता है तथा भोक्ता है, ऐसा कथन करना यह द्वितीय नयाभास बताया जा रहा है । जीव अमूर्त स्वरूप है, उसमे रूप रस, गंध स्पर्श आदि नहीं है और यह जीव ज्ञानादिक भावोका ही कर्त्ता भोक्ता हो सकता है । जो जीवमे पाये जाये उन्हीका ही तो यह कर्त्ता भोक्ता होगा । अब उसको ज्ञानादिक भावोका कर्त्ता भोक्ता कहना यही व्यवहार है । पर मूर्त कर्म मूर्त नोकर्म जो अत्यन्त भिन्न पदार्थ हैं ऐसे पदार्थोका कर्तृत्व और भोक्तृत्व जीवके लगाना यह नय नहीं, किन्तु नयाभास है ।

नाभासत्वमसिद्धं स्यादपसिद्धान्ततो नयस्यास्य ।

सदनेकत्वे सति किल गुण संक्रातिः कुतः प्रमाणाद्वा ॥५७३॥

गुण संक्रातिमृते यदि कर्ता स्यात्कर्मणश्च भोक्तात्मा ।  
सर्वस्य सर्वसंकरदोषः स्यात् सर्वशून्यदोषश्च ॥५७४॥

उक्त द्वितीय नयाभासकी नयाभासताका कारण—मूर्त कर्मोंका जीव कर्ता भोक्ता है ऐसा कथन नयाभास ही कहलाता है । इसका स्पष्टीकरण इन दो गाथाओंमें है । मूर्त कर्मोंका जीव कर्ता भोक्ता है, यह कथन नयाभास है क्योंकि यह व्यवहारनय सिद्धान्तके विरुद्ध है । सिद्धान्तका यह नियम है कि एक पदार्थके गुण दूसरे पदार्थमें संक्रान्त नहीं होते । जब कर्म और जीव दोनों भिन्न भिन्न पदार्थ हैं तब उनमें गुण संक्रमण किस प्रमाणसे होगा ? अर्थात् गुण संक्रमण नहीं हो सकता तथा गुणोंका परिवर्तन हुए बिना जीव कर्मका कर्ता भोक्ता नहीं हो सकता । कर्ता भोक्ता का अर्थ तो यह है कि उस रूप परिणामन करना सो कर्तृत्व है, उस रूप अनुभवन होना सो भोक्तृत्व है । सो कर्ता भोक्ता गुणोंकी संक्रान्तिमें नहीं होता वह तो स्वयं एक पदार्थमें होता है । यदि गुणोंकी संक्रान्तिके बिना ही जीव कर्मका कर्ता भोक्ता हो जाये तो इसका प्रभाव यह होगा कि सर्व पदार्थोंमें संकर दोष हो जायगा तथा सर्व शून्य दोष भी उत्पन्न हो जायगा । इन दो गाथाओंका तात्पर्य यह है कि यदि जीवके गुण पुद्गलमें चले जायें तभी तो यह कहा जा सकेगा कि जीव पुद्गलका कर्ता और भोक्ता है । जैसे कपड़ा बुनने वालेके गुण कपड़ेमें आ जायें तभी वह वास्तव में बुनने वाला उस कपड़ेका कर्ता कहा जा सकता है अन्यथा कपड़ेमें रतुं न पाया ही क्या ? सो बात यह सही है । कर्तृत्व नहीं है । कपड़ेका भी कर्ता जुलाहा नहीं किन्तु कपड़ेके कर्तृत्वमें जुलाहा निमित्त है । कर्ता वह कपड़ा ही है । जो परिणाम उसे कर्ता कहते हैं, ऐसे ही कार्माणं वर्णायै कर्मरूप परिणमती है सो उन पदार्थोंका कर्ता तो कार्माणं पुद्गल ही हैं । जीव तो वहाँ निमित्त मात्र है सो गुणोंका संक्रमण एकका दूसरेमें होता नहीं तब एकको दूसरेका कर्ता कहा नहीं जा सकता । यदि गुणोंका संक्रमण हुए बिना जीवको कर्मका कर्ता मान लिया जाय तो ८वीं जीव वगैरे कर्ता हों सभी जीव क्यों न कर्ता हो जायेंगे ? तो यो सभी पदार्थ एक दूसरेके कर्ता हो सकते हैं । ऐसी अवस्थामें धर्मादिक द्रव्योंका भी जीवमें कर्तृत्व सिद्ध होगा । तब फिर विश्वमें सर्व साकर्य दोष हो जायगा । अब भगवती गाथामें यह बताते हैं कि लोगो को यह भ्रम क्यों हो गया कि जीव कर्मका कर्ता है ? इस भ्रमका कारण स्पष्ट करते हैं ।

अस्त्यत्र भ्रमहेतुर्जीवस्याशुद्धपरणतिं प्राप्य ।

कर्मत्वं परिणमते स्वयमपि भूर्तिमद्यतो द्रव्यम् ॥५७५॥

जीवके कर्म कर्तृत्वके भ्रमका कारण जीव विभावंका निमित्तपना—

जीव कर्मों का कर्ता है, हम क्रमका कारण भी यह है कि जीवकी अशुद्ध परिणतिके निमित्तसे पुद्गल द्रव्य कार्माण वर्गणार्थ स्वयं कर्मरूप परिणाम हो जाते हैं। तो यहाँ निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध दिखाना, बस इस ही बातको बढ़ाकर लोग जीव कर्मोंका कर्ता है ऐसा कह देते हैं। कर्म और जीव भावसे परस्पर निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। जैसे जीव कर्मका कर्ता है यह बात लोग निमित्तक सम्बन्ध दिखाकर कह डालते हैं ऐसे ही यह भी कह सकते हैं लोग कि पुद्गल कर्म जीवका कर्ता है क्योंकि पुद्गल कर्मके निमित्तसे जीवमें विभाव उत्पन्न होते हैं। तो यो परस्पर एक पदार्थको दूसरे पदार्थका कर्ता कहनेका जहाँ लोकमें व्यवहार चल रहा हो तो समझना चाहिए कि निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध है। उसको ही बड़ा रूप देकर कर्ता है इस रूपसे व्यवहार करते हैं। वस्तुतः यह भ्रम भ्रम ही है, वास्तविकता नहीं है और वहाँ केवल निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध माना जिसका स्पष्ट अर्थ यह है कि वे पदार्थ दोनों पृथक् स्वतंत्र स्वतंत्र पदार्थ हैं।

**इदमत्र समाधानं कर्ता यः कोपि सः स्वभावस्य ।**

**परभावस्य न कर्ता भोक्ता वा तन्निमित्तमात्रेपि ॥५७६॥**

निमित्तत्व होनेपर भी किसीमें भी परके कर्तृत्व व भोक्तृत्वका अभाव  
 १ उक्त भ्रमके कारणको ही एक समाधान रूपसे कह रहे हैं कि जो कोई भी कर्ता होगा वह अपने ही भावोंका कर्ता होगा। उसका कुछ भी निमित्त कारण ना फिर भी वह पदार्थ या निमित्त भूत पदार्थ किसी परके भावका कर्ता और भोक्ता नहीं हो सकता। कर्मके उदयके निमित्त सन्निधानमें जीवके विकारभाव हो गए लेकिन कर्म जीवके विभावका कर्ता नहीं कहलाये। वे निमित्त हुए। कर्ता तो वह कहलाना है जो स्वयं उस पराङ्ग रूपमें परिणामन जाता है। इसी प्रकार जीवके रागद्वेष भावों का निमित्त पाकर कार्माण वर्गणार्थ कर्मरूप परिणाम गई, पर इसके मानने यह नहीं हुआ कि जीव उन कार्माण वर्गणार्थोंका कर्ता भोक्ता हो जायगा। अब इस ही विषयमें  
 १ उद्घटन दे रहे हैं।

**भवति-स यथा कुलालः कर्ता भोक्ता यथात्मभावस्य ।**

**न तथा परभावस्य च कर्ता भोक्ता कदापि कलशस्य ॥५७७॥**

परके कर्तृत्व व भोक्तृत्वके अभावका सोदाहरण कथन—जैसे कि कुलाल अपने ही भावोंका कर्ता होता है वह पर भावोंका यानि कलशका कर्ता या भोक्ता कभी नहीं हो सकता। कलशके बनानेमें वह कुलाल केवल निमित्त कारण है। तो निमित्त मात्र होनेमें निमित्त भूत पदार्थ अन्यका कर्ता भोक्ता नहीं कहा जा सकता।

जिस समय कुम्हार अपने हाथका व्यापार कर रहा है उस तैयार मिट्टीके निकट तो उसके हस्त व्यापारका निमित्त पाकर उसके अनुकूल मिट्टीमें घटाकर रूप परिणाम हो जाता है । तो परिणाम कौन रहा ऐसी निगाह करके देखें तो कर्तव्यपनका समाधान प्राप्त हो जाता है । परिणाम रहा वह स्वयं मिट्टी द्रव्य तो कलशका कर्ता वास्तवमें मिट्टी है और कुम्हार अथवा दड चक्र आदिक ये निमित्त मात्र हैं । अब इन निमित्तोंमेंसे उनकी विशेषता निरख करके यह भेद भले ही कर दिया जाय कि कोई उदासीके निमित्त है कोई प्रेरक । जैसे कुम्हार प्रेरक नितित्त है दड चक्र उदासीन निमित्त है, लेकिन जब दोनों पदार्थोंके स्वरूप और उनकी पर्यायोपर दृष्टि देते हैं तो सभी उदासीन निमित्त सिद्ध होते हैं । कुम्हारने हस्त व्यापार ही तो किया । उससे आगे उसका कोई अंश वहाँ नहीं गया, अतएव वह भी वहाँ उदासीन निमित्त है । तब यो वास्तवमें कुम्हार घटका कर्ता भोक्ता नहीं है किन्तु उसमें निमित्त नैमित्तिक कारण है, ऐसे ही कर्मोंसे रागद्वेष हुए, रागद्वेषके निमित्तसे कर्म बन्ध हुए तो वहाँ भी वस्तुतः जीव कर्मोंका कर्ता नहीं है और कर्म जीवके विभावोंका कर्ता नहीं है ।

तदभिज्ञानं च यथा भवति घटो मृत्तिका रत्नभावेन ।

अपि मृगमयो घटः स्यान्न स्यादिह घटः कुलालमय ॥५७८॥

परके कर्तृत्व व भोक्तृत्वके अभावका अयुक्तिक प्रतिपादन कुम्हार घडेका कर्ता क्यों नहीं है इस विषयमें यह दृष्टान्त विलकुल स्पष्ट है कि घट तो मिट्टी के स्वभावरूपसे होता है याने मिट्टी स्वरूप ही घडा होता है । वह घडा कभी भी कुम्हारके स्वभाव वाला नहीं बन जाता याने घट मृत्तिका स्वरूप है, कुम्हार स्वरूप नहीं है । तो जब यो घटके अन्दर कुम्हारका एक भी गुण नहीं पाया जाता । कुम्हार का द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, चेष्टा प्रभाव सब कुछ कुम्हारमें है और घडेका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव प्रभाव उस मिट्टीमें है तो अब यह बनलाधो कि कुम्हारने घडेका क्या किया ? कुछ भी नहीं किया । कुम्हार तो केवल घटकार्यमें निमित्त मात्र है । कुम्हारने इच्छा की, चेतन है इस लिए उसने अपने अधिकार पूर्ण दावा रखा, अपनी कलापर गर्व किया, इतने पर भी कुम्हारने मिट्टीमें कुछ नहीं किया । जो कुछ किया सो खुद ही ने किया अब इससे जान गए होंगे कि जब घट भिन्न पदार्थ है, कुम्हार भिन्न पदार्थ है और फिर कहे कोई कि कुम्हार घटका कर्ता है तो यह तो नयाभास हुआ । नयकी कोई बात नहीं हुई । तो यो अतदगुण रोपको नयाभास कहते हैं । इस सम्बन्धमें यह दूसरा नयाभास बताया गया है ।

अथ चेद्घटकर्तासौ घटकारो जनपदोक्ति लेशोयम् ।

दुर्वारो भवतु तदा कानो हानिर्यदा नयाभासः ॥५७९॥

जनपदोक्तिका मिथ्यापन—यदि शङ्काकार यह कहे कि लोकमें यह व्यवहार तो होता है कि कुम्हार घड़ेका बनाने वाला है, तब इसमें कुछ बात तो मानना चाहिए, एकदम मिथ्या क्यों कहा जा रहा है ? इस शङ्काके समाधानमें आचार्य देव कहते हैं कि यदि ऐसा लोक व्यवहार होता है तो होने दो । उस लोक व्यवहारसे हमारे तत्त्वज्ञानमें कोई हानि नहीं है । होना है तो होने दो, किन्तु उस व्यवहारका नयाभास तो समझिये कि एक पदार्थ दूसरे पदार्थका कर्ता कर्ता नहीं, और माना जा रहा है कि एक दम कर्तृत्वग्रहणने किया, नयने बनाया मैं करूंगा, मैं कर रहा हूँ, इस तरह कर्तृत्वके निकल्प ये अज्ञानी जन मचाये जा रहे हैं । यदि पर द्रव्य परका कर्ता है ऐसा लोक व्यवहार होता है तो होने दो वह उपचारसे मिथ्यारूपसे अथवा निमित्तका सम्बन्ध बनानेके लिए हो रहा है । वस्तुतः कोई पदार्थ किसी अन्य पदार्थ का कर्ता हो नहीं सकता । इस तरह दूसरे नयाभासके सम्बन्धमें यह स्पष्ट किया गया कि जिसमें कुछ निकटता हो गयी हो ऐसे बहुत दूर रहने वाले पदार्थोंमें कर्तापनका व्यवहार करना नयाभास है । अब तीसरे नयाभासका स्वरूप कहते हैं ।

अपरे बहिरात्मनो मिथ्यावादं वदन्ति दुर्मतयः ।

यद्वा दूधेऽपि परस्मिन् कर्ता भोक्ता परोपि भवति यथा ॥५८०॥

अबद्व पर पदार्थोंके कर्तृत्व भोक्तृत्व बतानेरूप तृतीय नयाभास— और, भी सौटी बुद्धि वाले पुरुष अनेक मिथ्या बातें करते हैं । तीसरे नयाभास विषयक ऐसी मति बताते हैं कि जो पदार्थ हम ज्ञातासे सर्वथा दूर है याने जीवके साथ वधा हुआ भी नहीं है उसका भी कर्ता माना है जीवको कि जीव ही तो कर्ता है, परन्तु यहाँ तो मान आदिक पदार्थ जो बिल्कुल वधे हुए भी नहीं हैं उनका कर्ता मानते हैं तो उन । यह अभिप्राय नयाभास है । शरीरको जीवका स्वामी मानता यह प्रथम नयाभास है । अथवा आपमें अवगाहित हुए कर्मों को कर्मका कर्ता मानना यह दूसरा नयाभास है । अब तीसरे नयाभासकी बात कहते हैं । और भी बहिरात्मत्व बुद्धि रखने वाले अज्ञानी पुरुष ऐसी मिथ्या बातें करते हैं ऐसे जो परपदार्थ सर्वथा दूर हो उनका भी वह जीव कर्ता है, भोक्ता है ऐसा कहा है । यह स्पष्ट मिथ्या होनेसे नयाभास स्पष्ट रूपसे सिद्ध होता है

सद्वेद्योदयभासान् गृह्णन् धान्यं कलत्रपुत्रौश्च ।

स्वयमिदं करोति जीवो भुनक्ति वा स एव जीदश्च ॥५८१॥

उक्त तृतीय नयाभासकी दृष्टा - उक्त प्रसङ्गमें वास्तविकता यह है कि साता देशीय कर्मके उदयका निमित्त समिधान पाकर जो ये सब मिले हुए हैं घर,

घन धान्य स्त्री पुत्रादिकके शरीर पदार्थ अथवा निर्जीव पदार्थ सर्व वैभव सम्पदा आदिक इन सबका जीव ही स्वयं कर्ता है और वही जीव उनका भोक्ता है, यह बात पूर्ण मिथ्यावादसे भरी हुई है। ये सब साता वेदनीयके उदयका निमित्त पाकर स्वयं भोग आ मिले हैं, जीव इनके अस्तित्वको नहीं रचता है। जीव तो केवल अपने भावों का परिणामन करता है जिस किसी भी प्रकार करले। तो जीवका वहाँ न स्वाभित्व है न द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावका कुछ प्रवेश है, फिर कैसे समझ लिया कि मैं इस घर धान्य आदिक सम्पत्तिका करने वाला हूँ अथवा भोगने वाला हूँ। इन बाह्य पदार्थोंके करने और भोगनेकी बात लगानेके लिए कुछ भी तो कहीं गुन्नाइस नहीं दिखती। अतः प्रकट दूर अवद्ध पदार्थका कर्ता भोक्ता मानना स्पष्ट नयाभास है। और ऐसा नयाभास ग्रहण करनेके योग्य नहीं है क्योंकि उनके ग्रहणसे आत्माका कुछ भी हिन नहीं है।

ननुसति गृहवनितादौ भवति सुखं प्राणिनामिहांध्यक्षत् ।

असति च तत्र न तदिदं तत्तत्कर्ता स एव तद्भोक्ता ॥५८२॥

शङ्काकार द्वारा अवद्ध पदार्थोंके कर्तृत्व व भोक्तृत्वका समर्थन—  
शङ्काकार कहता है कि तब यह बात प्रत्यक्ष देखी जा रही है कि जहाँ वहाँ घर स्त्री, पुत्रादिकके होनेपर सुख होता है और घर स्त्री आदिक पदार्थोंके अभावमें सुख नहीं होता तब तो यही श्रद्धा रखना चाहिये कि जीव ही उनका कर्ता है और जीव ही उन समस्त पदार्थोंका भोक्ता है। और विश्लेषणके साथ समझना है तो समझिये कि जीव अपनी सुख सामग्री का ही करने वाला है और अपनी ही उस सुख सामग्रीको स्वयं भोगने वाला है। स्त्री पुत्रादिकके प्रसंगमें जीव केवल कल्पनाय करता है और केवल भावोंके अनुसार अपने उस सुख दुःखको प्राप्त करता है। तो जो ज्ञानानन्द शक्तिसे विपरीत परिणामन हो रहे हैं।

सत्य वैषयिकमिदं परमिह तदपि न परमं सापेक्षम् ।

सति वहिरर्थेऽपि यतः किल केपाञ्चिदसुखादि हेतुत्वात् ॥५८३॥

उक्त तृतीय नयाभासके मिथ्यापनका सयुक्तिक समाधान—शङ्काकार ने जो यह शङ्काकी थी कि घर स्त्री आदिकके होनेपर ही प्राणियोंको सुख होता है और उनके न होनेपर सुख नहीं होता और इसी लिए प्राणी घर स्त्री आदिकका कर्ता भी है भोक्ता भी है ऐसा आशय शङ्काकारका ठीक नहीं है। स्त्री घर आदिकके संयोगसे इन समस्त जीवोंको सुख नहीं होता। उनसे भी सुख नहीं होता परन्तु उनका यह सुख केवल विषयजन्य है। सो विषय जन्यमें भी यह समझना चाहिए कि

उन विषयोका लक्ष्य करके जीवने अपनी कल्पना करके आनन्द गुणका विकार पाया है । वह वैषयिक सुख वास्तविक सुख नहीं है । ये वैषयिक सुख भी जो उत्पन्न होते हैं सो अपने आनन्द गुणके विकार परिणामनसे हुए और ऐसा होनेमें किसी भी पर वस्तुका सहारा नहीं होता । यहाँ तो स्वतन्त्ररूपसे इन मोही प्राणियोंने अपनी सुख पर्यायको प्रकट की । हाँ यह बात अवश्य है कि ऐसी विकृत सुख पर्यायकी निस्पत्ति उन विषयोका विषय करके हुई है, सो विषय करनेका अर्थ है उनकी ओर उपयोग जाना । उपयोग परिणामन ही निष्पत्ति है और ऐसी स्थितिमें जो वैषयिक सुख प्रकट हुए हैं सो भी उनसे ही हुए हैं और उनके न होनेपर हुए हैं सो बात नहीं है । बल्कि कभी कभी तो स्त्री पुत्र आदि दुःखके कारण बन जाते हैं तो उनके होनेपर दुःख होना और उनके मिट जानेपर सुख हो जाना ऐसी भ्रंश घटनाये होती हैं, अतः यह कहना ठीक नहीं कि उनके होनेसे सुख होता । इस कारणसे यह उनका कर्ता भोक्ता है । जीव तो केवल अपने भावोका कर्ता है स्त्री पुत्रादिकका कर्ता भोक्ता मानना न्यायभंग है ।

**इदमत्र तात्पर्यं भवतु स कर्ता वा च मा भवतु ।**

**भोक्ता स्वस्य परस्य च यथाकथञ्चिच्चिदात्मको जीवः ॥५८४**

उक्त ममाधानका मागश यहा तात्पर्य यह है कि जीवके सम्बन्धमें जिस किसी भी प्रकार हो यह समझ लेना चाहिए कि यह चिदात्मक अर्थात् चैतन्य स्वरूप है जीव । जो जीव सदा अपने ही भावोका कर्ता है और अपने ही भावोका भोक्ता है, किसी भी परका कर्ता भोक्ता नहीं है, लेकिन ऐसा न मानकर शङ्काकारने अब जीव का ऐसा सुख दुःख रूप भाव होनेमें जो बाह्य विषय पड़े हैं उन बाह्य विषयोका नाम लेकर उपचारसे कह दिया जाता है कि ये वैभव सम्पदा जीवके सुखके कारण हैं । यहाँ तक न भ्रमो की सख्या बताते बताते यह तीसरा नयाभास बता दिया । प्रथम तो है एक क्षेत्रावगाही भिन्न पदार्थमें कर्तापिनकी बुद्धि द्वितीय नयाभास है जो जीवके साथ सम्बद्ध हो रहे है सयुक्त हो रहे हैं, पर एक क्षेत्रावगाही नहीं है, ऐसा परपदार्थों में कर्तृत्वकी बुद्धि बताना यह दूसरा नयाभास है और तीसरे नयाभासमें तो विषय-भूत पदार्थ अत्यन्त भिन्न क्षेत्रमें पड़े हुए समझे गए हैं, ऐसा अत्यन्त भिन्न पदार्थोका कर्तृत्व और भोक्तृत्वका विकल्प करना सो यह है तृतीय नयाभास । साधककी दृष्टि यदि निर्मल है तो नयाभासोके प्रारोसे भी पीक्षा ले सकते हैं । ये खोते नय विकल्प हैं, यथार्थ नहीं है ऐसा जानकर उन विकल्पोसे दूर हटे ।

**अयमपि च नयाभासो भवति मिथो बोध्यबोध सम्बंधः ।**

**ज्ञानं ज्ञेयगतं वा ज्ञानगत ज्ञेयमेतदेव यथा ॥५८५॥**

बोध्यबोधक सम्बन्ध विषयक चतुर्थन्याभाव—अब नयाभासोंके उदाहरण में यह बोधा नयाभास बनाया जा रहा है। कुछ लोग ऐसा समझते हैं कि ज्ञान और ज्ञेयका बोध्य बोध रूप सम्बन्ध है अर्थात् ज्ञेय तो बोध्य है और ज्ञान बोधक है। यो इस सम्बन्धके कारण ज्ञान तो ज्ञेयमें धन्या गया, सो ज्ञान ज्ञेयका धर्म है और ज्ञेय ज्ञानमें चला गया इस प्रकारका जो लोग कथन करते हैं उनका यह कथन भयाभास है, ऐसा कथन क्यों नयाभास है कि ज्ञान का तो स्वभाव यह है कि उन प्रत्येक पदार्थों को जान तो रहा है किन्तु किसी भी पदार्थोंको जान तो रहा है किन्तु किसी भी पदार्थोंको जानता हुआ भी वह स्थिर है अपने ही स्वरूपमें। ज्ञान कभी भी ग्येय पदार्थमें जाते नहीं हैं और न यह ज्ञान उस पदार्थका धर्म बन जाता है। यद्यपि व्यवहारसे यह कहा जाता है कि यह घटका ज्ञान है यह पटका ज्ञान है, ता यह कथन इसलिए है कि उस समय उस ज्ञानकी कंठी प्रवृत्ति हुई है उसका बाध करना है तो उसका बोध विषयभूत पदार्थका नाम लिए बिना नहीं हो पाता था। अतएव उस ज्ञानमें विषय क्यों आया ? ज्ञानमें विकल्प क्या हुआ ? जाना क्या गया ? ऐसी वस्तु का नाम लेकर कहा जाता है कि यह घटका ज्ञान है यत् पटका ज्ञान है आदिक। तो यह व्यवहार भी तब ही है जब कि उस शब्दका सही मर्म जानना हो। यदि घटका ज्ञान है, ऐसा सुनकर ऐसा ही मान लें कि यह तो ज्ञान घटका है, आत्माका नहीं है घटसे ही उत्पन्न हुआ, घटकी ही चीज है तो वह बात एकदम मिथ्या है। व्यवहार भी यथार्थतासे कब प्राप्त होता है ? जब व्यवहारके विषयभूत बात कुछ समझकर इस व्यवहारने समझाया किसको है। उस परमार्थकी जानकारी बनाये तो यह व्यवहार अर्थार्थ है, क्योंकि व्यवहारका प्रयोजन परमार्थका बोध करना है। तो इसी प्रकार इस बोध्य बोधक सम्बन्धको जानकर बोध्यकी शक्ति धर्मका भान करना और बोधक की शक्ति और धर्मका ज्ञान करना सो तो इसका यथार्थ बोध है और, व्यवहारके शब्दोंने सच्चे अर्थमें जितना बोला है उस ही कहनेके भावका यथार्थ मान लें तो वह व्यवहार अमञ्जुत हो जाता है। ज्ञान ग्येयमें जाता है इसका अर्थ यह नहीं है कि ज्ञान अपने आधारभूत आत्म प्रदेशको छोड़कर वहाँ १००—१५० हाथ दूर या १ इंच भी दूर किसी ग्येय पदार्थमें चला गया हो यह बात नहीं है और न यह बात है कि ज्ञान आत्मामें भी बना रहे और फैल करके बाहर ग्येय पदार्थोंमें भी पहुँच जाय किन्तु तथ्य यह है कि ज्ञान अपने स्वरूपसे चमकता हुआ, अपने आपमें विराजा हुआ वह सर्व कुछ समझ रहा है। वह समझ ग्येय विषयक है, इस कारण कहते हैं कि यह ज्ञान ग्येयमें चला गया है, इसी प्रकार ग्येय भी ज्ञानमें नहीं आता। लोग ऐसा कहने लगते हैं कि भगवानके ज्ञानमें सारा विश्व समा गया है। कहीं ऐसा कोई हानि नहीं है, लेकिन उसका तथ्य तो जानें। यह सारा विश्व अपने ब्रह्म, क्षेत्र, काल, भावकी छोड़ कर या अपने उस चतुष्टयको लेकर यहाँ भगवान आत्माके प्रदेशमें आया हो, ऐसा नहीं है, और ऐसा भी नहीं है कि प्रदेशमें तो नहीं आया, पर ज्ञानमें आ गया। अरे

स्वरूप, ज्ञाता परिणामन प्रदेशस वाङ्मय नहीं है फिर भी यह कहना कि सारा विश्व भगवानके ज्ञानमे आया है, उसका अर्थ बनना ही है कि भगवानके ज्ञान का विषयभूत सारा विश्व है, अर्थात् समस्त विश्व विषयक बोध है। इस तथ्यको न मानकर अश्वमेध यो नताना कि ज्ञान तो ग्येयमे चला गया, ग्येय ज्ञानमे चला गया' इस कारण ज्ञान ग्येयका धर्म है या ग्येय ज्ञानका धर्म है यह मय नयाभास है, मिथ्या है।

**चक्षु रूपं पश्यति रूपगतं तन्न चक्षुरेयम् वा ।**

**ज्ञानं ज्ञेयमवैति च ज्ञेयगतं वा न भवति तज्ज्ञानम् ॥५८६॥**

दृष्टान्त पूर्वक बोध्य बोधक सम्बन्ध विषयक चतुर्थ नयाभासवा निराकरण ज्ञान ग्येयगत है, ग्येय ज्ञानगत है ऐसा कथन नयाभास क्यों कहलाता है, इस सम्बन्धमे इस ग.यामे स्पष्टीकरण किया गया है दृष्टान्त देकर क्या दृष्टान्त दिया है कि जैसे चक्षुरूपको देखते हैं परन्तु वे रूमे तो नहीं चले जाते और न वे चक्षु रूपका धर्म बन जाते। स्पष्ट सब समझ रहे हैं कि आँख आँखनी ही जगह है और अपनी ही जगह रहकर ये आँखें इस समस्त रूपोंको देख रही हैं न ये सारे दृष्टगत पदार्थ इस दृष्टिके विषयभूत हैं पर यह नहीं कि यह दृष्ट ये आँख उन बाह्य पदार्थों मे पहुँच गए हो। इसी प्रकार ज्ञान अपनी ही जगह रहता हुआ सर्व ग्येयोंको जानता है, परन्तु वह ज्ञान अपनी ही जगह रहता हुआ सर्व ग्येयोंका धर्म न बन जायगा। यह दृष्टान्त एक व्यावहारिक दृष्टान्त है। वस्तुन तो चक्षु भी न चक्षु पदार्थोंको जानने देखते नहीं हैं वे तो एक साधन हैं इस छद्मस्थ अवस्थामे इस साधनके द्वारा यह आत्मा जानता देखता है। पर जितने अंशके लिए यह दृष्टान्त दिया गया है उन अंशों मे ही घटित करना है। सभी लोग देख रहे हैं कि आँख आँखनी जगह रहती है, बाहर नहीं जाती पर बाहरके इन पदार्थोंको देख लेती हैं। ठीक इसी प्रकार ज्ञानका विकास है। इससे यह समझना चाहिए कि ज्ञान ग्येयमे नहीं जाना ग्येय ज्ञानमें नहीं जाता, फिर भी ज्ञानको ग्येयगत और ग्येयको ज्ञानगत कहना नयाभास है। इसमे वस्तु का स्वरूप नहीं कहा गया है, किन्तु विपरीत कथन किया है।

**इत्यादिकारच बहवः सन्ति यथालक्षणा नयाभासाः ।**

**तेषामयमुद्देशो भवति विलक्ष्यो नयान्नयाभासः ॥५८७॥**

अनेक नयाभासोंका निर्देश—नयाभासोंके उदाहरणमे चार उदाहरण दिए गए हैं। उन नयाभासोंके अतिरिक्त और भी अनेक प्रकारके नयाभास हैं, जिनका कि ऐसा ही लक्षण है। अर्थात् जो अन्य वस्तुकी बात अन्य वस्तुमे आरोपित करे उसको नयाभास कहते हैं। अतदगुणरोप नयाभास कहलाता है। वस्तुका वह धर्म नहीं, गुण

नहीं । किसीसे सम्बन्ध नहीं, परिणामन नहीं, फिर भी किसी अन्य वस्तुके गुण धर्म को अन्य वस्तुमें कहना यह अतदगुणारोप कहना है । तो जितना भी अतदगुणारोप का कथन है वह सब नयाभास है, व्यवहारनय नहीं है । व्यवहारनय भी तदगुणारोप होता है । व्यवहार तो यो कहलाने लगता कि अभेद वस्तुमें भेदीकरण किया है और अभेद वस्तुमें अंशको बताया गया है, चाहे विकृत अंशोंको कहा जाय चाहे स्वाभाविक अंशोंको कहा जाय, चाहे भिन्न भिन्न शक्तियोंको कहा जाय वह सब व्यवहार है । तो व्यवहारमें तदगुणारोप है, अतदगुणका आरोप करना तो नयाभास ही कहलाता है । तो नय और नयाभास इनका स्वरूप एक दूसरेमें विलकुल विलक्षण है । जो सभी गीन नय है उसे नय कहते हैं और जो मिथ्या नय है उसे नयाभास कहते हैं । नव शब्दाकारका यह कहना कि अन्य वस्तुके गुण अन्य वस्तुमें आरोपित किए जायें ऐसा व्यवहार बनानेमें जीवका अहित है, दोष है, तो भले ही दोष रहा मागे पर न्यायमें जो कुछ कथन करना आवश्यक होता है वह तो करना चाहिए । नय प्रवाह अनिवार्य है, तो उसका उत्तर यह है कि नय प्रवाह अनिवार्य है सो हम भी कह रहे अनिवार्य पर उन नयोंके प्रकार यो बत जायेंगे कि कोई नय यथार्थ है और कोई नय मिथ्या है । तो यो कथन व्यवहारमें है भा पड़ता है ठीक है, किन्तु वह नयाभास है । नय नहीं है । इस तरह नयोकी दो प्रकारतो बताकर प्रवाहका दुर्निवार होना मिथ्य होता है । इससे यह जानना चाहिए कि जो अतदगुणारोप है वह नय नहीं है किन्तु नयाभास है ।



# पञ्चाध्यायी प्रवचन

[ सप्तम भाग ]

प्रवक्ता •

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी  
'सहजानन्द' जी महाराज

ननु सर्वतो नयास्ते किं नामानर्थे वा कियन्तश्च ।

कथमिव मिथ्यार्थास्ते कथमिव ते सन्ति सम्यगुपदेश्याः ॥५८८॥

नयोके नाम, प्रकार, नयाभासत्वेविधि आदिकी जिज्ञासा—अब यहाँ जिज्ञासु नयोके सम्बन्धमें बहुत सी बातें जानना चाहता है, उसकी पहिली जिज्ञासा यह है कि समस्तनयोके नाम क्या क्या होते हैं, याने नय किस किस नाम वाले होते हैं और वे सब नय कितने हैं । यह दूसरी जिज्ञासा है कि वे सब नय कितने हैं । तीसरी जिज्ञासा है कि वे नय किस तरह मिथ्या नयको विषय करने वाले हो जाते हैं और कैसे वे यथार्थ अर्थको विषय करने वाले होते हैं ? पहिली जिज्ञासाका भाव यह है कि नयोके सम्बन्धमें अभेद द्रव्यार्थिक, पर्यायार्थिक या व्यवहारनयके भेदमें सर्वभूत असर्वभूत आदिकरूप कहा गया है और ऐसी भी ध्वनियाँ आयी हैं कि इससे भी और अधिक नय होते हैं । तो यह जिज्ञासा होना प्राकृतिक है कि वह नय किस किस नाम वाला हुआ करता है । नामके बिना विषयका कुछ परिचय नहीं हो पाता, नामके बिना उसका व्यवहार तक भी नहीं हो सकता । इसलिए नामकी जिज्ञासा होना सर्व प्रथम बात है । दूसरी जिज्ञासा यह हुई कि ऐसे नय आखिर होते कितने हैं ? किसी भी वस्तुके सम्बन्धमें उनकी संख्याकी जानकारी हो तो उससे परिचय स्पष्ट हो जाता है । लौकिक पदार्थोंमें भी पदार्थोंके परिज्ञानके साथ साथ उनकी संख्याका चर्हि अंदाजा हो, चाहे बिल्कुल ठीक हो, संख्याका परिज्ञान होता ही है । जैसे जीव पदार्थ का स्वरूप जानने वाले लोग जीवके ठीक स्वरूपका भान तब ही कर पा रहे हैं जब कि उनकी संख्याका भी परिज्ञान है । जीव अनन्तान्त होते हैं तो अनन्तान्त रूपसे

अथवा अनेक रूपसे जीवकी सख्याका परिज्ञान है तब जीवके स्वरूपका परिचय भी स्पष्ट है । तो वे नय कितने हैं ऐसी उनकी सख्याके परिचयकी जिज्ञासा भी दूत्ति-सङ्गत है । जिज्ञासुकी तीसरी जिज्ञासा यह है कि नय तो प्रायः एक ही लक्षण वाले हैं, जो अशको ग्रहण करे सो नय है, फिर इन नयोंमेंसे कोई नय सम्यक हो जाता है कोई मिथ्या हो जाता है ऐसी उनमें समीचीनता और असमीचीनताका कारण क्या है अर्थात् वे सब नय कैसे ठीक १ २ कहे जाते हैं और कैसे वे विरुद्ध माने जाने हैं? इन तीन जिज्ञासाओंका समाधान करनेके लिए अब गाथा कहते हैं ।

सत्य याददनन्ताः सन्ति गुणा वस्तु तो दिशेषाख्याः ।

यावन्तो नयवादा वचोविलासा विकल्पाख्याः ॥५८६॥

नयोके भेदोंका प्रतिपादन — इस गाथामें जिज्ञासुकी प्रथम दो जिज्ञासाओंका समाधान किया गया है । इन्में प्रथम दूसरी जिज्ञासाका समाधान जाननेके बाद उनके नामकी जिज्ञासा आसानीसे समाधानमें आ जाती है, वस्तुमें जितने भी गुण हैं उनमें ही नयवाद होते हैं । और जितनी भी वचन विवक्षाये हैं वे सब नयवाद ही तो कहलाती हैं इससे समझना चाहिए कि नयोकी सख्या वचन नहीं सत्य ही क्योंकि प्रत्येक गुणको विषय करने वाला नय अपने आपमें विशेष दृष्टिसे स्वतन्त्र है, ऐसे कितने प्रकार नयोके हो सकते हैं ? तो कहना चाहिए कि जिनमें विस्तरागमें गुण हैं उतने ही नय हो सकते हैं, तो गुणोंसे परिज्ञानके आधारपर नयोकी सख्या बतायी गई है इसी प्रकार वचन विकल्पोंके आधार पर भी नयोकी सख्या बतायी गई है । कारण यह है कि जो विकल्पात्मक हो सो ही तो नय हो सकता है । विशेष गुणोंका परिज्ञान होना यह भी विकल्प है, भेदीकरण है और वचनके जो विकल्प हैं वे भी विकल्प हैं और भेद रूप हैं । तो यो जितने भी गुण हैं उतने नय हो सकते हैं । और जितने वचनोंकी विवक्षा है उतने नय हो सकते हैं । तब समझ लेना चाहिए कि नय भी उतने ही नाम वाला है । गुणोंका सबका परिचय तो हो नहीं सकता, क्योंकि उनका प्रतिबोध करने वाले वचन भी नहीं हैं केवल ज्ञानीके ज्ञानमें अनन्त गुणोंका प्रतिभास है तो वहाँ वचन नहीं है, निविकल्प प्रतिभास है । और जहाँ वचन विकल्प हैं ऐमें बड़े बड़े ज्ञानियोंके यहाँ भी अनन्त नाम स्पष्ट नहीं हैं । वहाँ भी वचन विकल्प जितने हैं उतनी ही शक्तियोंका परिचय है । जिनकी शक्तियोंका परिचय है उनका ही वचन विलास है । तो संक्षेपमें इतना समझ लेना चाहिए कि जिस गुणका निर्देश करने वाला जो नय है वह नय उस गुणके नाम वाला बन जाता है । तो कितने नाम कहे जायें ? वे सभी नाम कहे नहीं जा सकते और न बोधमें आ सकते । जितने गुण स्पष्टरूपसे परिचयमें है उन गुणोंके नामसे उतने नय कहे जा सकते हैं । यो दो जिज्ञासाओंका समाधान है कि नयोके वे वे नाम हैं जिन जिनको जय विषय करते हैं

और दूसरी जिज्ञासाका समाधान यह हुआ कि नय उठने है जितने कि वस्तुमे गुण है और जितनी वचनकी विवक्षाये हो सकती हैं ।

**अपि निरपेक्षा मिथ्यास्त एव सापेक्षका नयाः सम्यक् ।**

**अविनाभावत्वे सति सामान्य विशेषयोश्च सापेक्षात् ॥५६०॥**

निरपेक्ष नयोमे मिथ्याग्रहकी व सापेक्ष नयोमे सम्यक्ग्रहकी घोषणा—  
इन गायामे जिज्ञासुकी तीसरी जिज्ञासाका समाधान दिया गया है । जिज्ञासा यह थी कि नय कैसे तो मिथ्या अर्थको विषय करने वाला हो जाता है और कैसे यथार्थ पदार्थको विषय करने वाला हो जाता है ? समाधान इसका यह दिया गया है कि जो निरपेक्ष नय है वह मिथ्या होता है और जो सापेक्षनय है वह यथार्थ होता है । ऐसा होनेका कारण यह है कि सामान्य और विशेष इन दोनोंका अविनाभाव है और वस्तु प्रत्येक सामान्य विशेषात्मक होती है । तो सामान्य विशेषात्मक वस्तुमेसे यदि विशेषको जाना जा रहा है और वह जानना निरपेक्ष कर दिया जाय अर्थात् केवल विशेष ही मात्र रह जाय तो वह मिथ्या हो जायगा, क्योंकि वस्तु मात्र विशेषरूप ही नहीं है, वह सामान्य विशेषात्मक है, इसी प्रकार कोई सामान्यका परिज्ञान करे और इस तरह परिज्ञान करे कि एक सामान्य ही है वस्तुमे यद्वाग्रह बना लें धारणा संस्कारमे भी यह बात नहीं होती कि विशेष भी स्वरूप है तब यह नय मिथ्या हो जायगा । तो नय मिथ्या होते हैं तब वह निरपेक्ष बन जाता है । वस्तुमे जिस धर्मका प्रतिपादन किया जा रहा है उसके अन्दर जो अनन्त धर्म हैं उनकी जब अपेक्षा नहीं रहती तो वह कथन मिथ्या हो जाता है । यहाँ इतना स्पष्ट समझ लेना चाहिए कि तद्गुणको कहने वाला नय हो तब वह नय कहलाता है और गुणके नामपर उसका नाम होता है । उनमेसे निरपेक्ष अवस्थामे वह विवेचन एकान्त रूप पड जाता है और अन्य अशका निषेध बन जाता है और पदार्थ केवल उतना है नहीं जितना कि निरपेक्ष अवस्थामे जाना है । इस कारणसे निरपेक्षनय मिथ्या हो जाता है, क्योंकि वस्तु अनन्त धर्मात्मक हैं उनमेसे केवल एक धर्ममात्र वस्तुको जाना तो वह समीचीन ज्ञान नहीं है, इसी कारण वह एकान्त विवेचन है, अथवा एक धर्मका ज्ञान मिथ्या ज्ञान हो जायगा । यदि अन्य धर्मोंकी अपेक्षा रखकर किसी नयका प्रयोग किया जाता हो तो समीचीन प्रयोग है । यह नय सम्यक नय है क्योंकि उस सापेक्षनयने यद्यपि वस्तु को ही कहा लेकिन उस ज्ञाताने पदार्थको उस अश मात्र ही नहीं समझा । वह नय सापेक्षनय है और सापेक्षनय सम्यक नय हुआ करता है इसका समाधान यह है कि नय जब अन्य नयोंकी अपेक्षा नहीं रखना होता है और अन्य नयोंकी अपेक्षा रखता है तो वह सम्यक

सापेक्षत्व नियमादविनाभावस्त्वनन्यथासिद्धः ।

अविनाभावोपि यथा येन विना जायते न तत्सिद्धिः ॥५६१॥

सामान्य विशेषमे परस्पर सापेक्षता व अविनाभावपना —इम गाथामें यह स्पष्ट किया है कि सामान्य और विशेषमे सापेक्षता किस कारणसे है, यहाँ कारण बताया है कि सामान्य और विशेषमे परस्पर सापेक्षता इस कारण है कि उनमें नियम से अविनाभाव है । सामान्य न हो तो विशेष नहीं ठहर सकता । विशेष न हो तो सामान्य नहीं रहता । जैसे एक मनुष्यमे सामान्य धर्म तो मनुष्यत्व है और विशेष धर्म बालपना, वृद्धपना, जवानो अथवा विद्वान होना, सुन्दर होना, उदार होना आदिक अनेक गुण हो तो यदि सामान्य मनुष्य न पाने तो विशेष बातें कहाँ विराजेंगी ? कौन जवान बना ? मनुष्यत्व तो है नहीं । कौन बालक बना ? तो सामान्यका अप-लाप करनेपर विशेषका अभाव हो जाता है । और, यदि विशेषका अपलाप किया जाय कि बालक नहीं, जवान नहीं, बूढ़ा नहीं तो मनुष्यत्व विराजेगा कहाँ ? बच्चा भी नहीं, बड़ा भी नहीं, और मनुष्य है तो ऐसा मनुष्य कोई लाकर दिखाये तो सही तो विशेषके बिना सामान्य सामान्य नहीं हो सकता । तो सो सामान्य और विशेष मे दोनों अविनाभावी बन गए । तो जब इममे सापेक्षता है तब ही तो यह अविनाभावी हुआ । एकके बिना दूसरा नहीं होता ऐसा जहाँ देखा जाय वहाँ अविनाभाव समझना चाहिए । सामान्यके बिना विशेष सिद्ध नहीं होता और विशेषके बिना सामान्य सिद्ध नहीं होता, इस कारण यह बात युक्तिसङ्गत है कि इन दोनोंमे अविनाभाव है परस्पर अविनाभाव होनेके कारण ही दोनोंमे सापेक्षता है । तो जब सामान्य और विशेषमे सापेक्षता है तो इसमे सो कोई एक निरपेक्ष रूपसे सामान्यको ही जाने तो वह सम्यक कैसे हो सकता है ? अथवा अन्य दूसरे धर्मको जाने तो निरपेक्ष होकर जाननेसे तो मिथ्यानय-बनता और सापेक्षताकी पद्धतिमे जाननेपर वह सम्यकनय हो जाता है । इस प्रकार जिज्ञासुकी तीसरी जिज्ञासाका समाधान दिया गया है ।

अस्त्युक्तो यस्य सतो यन्नामा यो गुणो विशेषात्मा ।

तत्पर्यायविशिष्टास्तन्नमानो नया यथान्नायात् ॥५६२॥

नयोके विषयभूत तत्त्वोके नामपर नयोके नामका निर्देशन —नयोके क्या नाम होते हैं इस सम्बन्धमे इस गाथामें संकेत दिया है । आचार्य कहते हैं कि जिस द्रव्यका जिस नाम वाला कोई विशेष गुण कहा जाता है उस गुणकी पर्यायोंसे विशिष्ट और उस गुणको विषय करने वाला नय भी नयके नामसे कहा जाता है, अर्थात् जितने गुण पदार्थमे विवक्षित किए जाते हैं वे जिस जिस नाम वाले हैं उनको प्रतिपादन करने वाला अथवा जानने वाला नय उन्हीं नामोंसे पुकारा जाता है । इस

गाथामे नयोके नामकी कुञ्जी दिखाई गई है । जो विषय हो उसका जो नाम हो उसी विषयके आगे नय शब्द और जोड़ देनेपर उस नयका पूरा नाम हो जाता है । अब तक जितने नयोके प्रयोग किए गए हैं उनमें यही कुञ्जी अपनाई गई है । व्यवहार कहते हैं भेद करनेकी । भेद करनेकी बात जिस नयके विषयमें आयी है, उस नयका नाम व्यवहारनय हो गया । पर्याय कहते हैं अंशको । पदार्थके अंशको विषय करने वाला जो नय है उसे पर्यायाधिकनय कहते हैं । द्रव्य कहते हैं उस समस्त गुण पर्यायो के पिण्डको उस द्रव्यको जो विषय करता है उसको द्रव्याधिकनय कहते हैं । तो अब तक जितने नयोके नाम निकले हैं उन नामोंसे भी यही प्रकट होता है कि नय जिसको विषय करते हैं उनके नामपर ही नयोके नाम रखे गए हैं । बस यही कुञ्जी समस्त नयोंके सम्बन्धमें लगेगी ।

**अस्तित्व नाम गुणः स्यादिति साधारणः सतस्तस्य ।**

**तत्पर्यायश्च नयः समासतोस्तित्वनय इति वा ॥५६३॥**

नयोके नामकरणकी पद्धतिका एक दृष्टान्त — नयोके नामे विषयोंके नाम पर रखे जाते हैं इस बातको दृष्टान्त पूर्वक इस गाथामे दिखाया है । जैसे द्रव्यमें अस्तित्व नामका एक गुण है उस गुणको विषय करने वाले नयका भी नाम अस्तित्व नय कहा जाता है, द्रव्यमें जो ६ साधारण गुण हैं उनमें प्रथम गुण अस्तित्व है । अस्तित्व गुण उसे कहते हैं जिस शक्तिमें पदार्थका अस्तित्व कायम रहे । यद्यपि पदार्थ में अस्तित्व गुण निराला करके नहीं है । जो अस्तित्व गुण पदार्थका अस्तित्व कायम रखता हो, पर पदार्थ ही स्वयं इस रूप है इस ही बातका भेद करके अस्तित्व गुणके नामसे बताया गया है तो ऐसे अस्तित्व गुण को जो कि एक साधारण गुण है उसको विषय करने वाला जो नय है उस नयका नाम अस्तित्वनय कहलाता है । इस कुञ्जी के अनुसार अस्तित्व गुणको विषय करने वाले नयका नाम अस्तित्वनय कहा है । इसी प्रकार अन्य नयोके नाम भी समझना चाहिए । उसके लिए कुछ और भी दृष्टान्त दे रहे हैं ।

**कर्तृत्वं जीवगुणोऽस्त्वथ वैभाविकोऽथवा भावः**

**तत्पर्यायविशिष्टः कर्तृत्वनयो यथा नाम ॥५६४॥**

नयोके नामकरणकी पद्धतिका द्वितीय दृष्टान्त—जीवमें एक कर्तृत्व गुण है अथवा कहो, वह कर्तृत्व नामक विभाव वैभाविक भाव है । उस कर्तृत्व पर्यायको विषय करने वाला जो नय है उस नयका नाम कर्तृत्वनय कहलाता है । कर्तृत्वको दो दृष्टियोंसे परखना चाहिए एक तो यह कि जो भी पदार्थ होते हैं वे

प्रतिक्षण किसी न किसी रूपसे परिणामते ही रहते हैं । परिणामन बिना किसी भी क्षण पदार्थ नहीं रहता है, तब इस ही परिणामन करने वालेको उस परिणामनका कर्ता कहा जाता है । तो ऐसा कर्तृत्व सर्वा पदार्थोंमें पाया जाता है । और सभी अवस्थाओंमें यह कर्तृत्व होता है लेकिन जब किसीको यह असन्तोष होता कि पदार्थ है, उसका परिणामनेका स्वभाव है, परिणामना रहता है उसमें कर्तापनकी क्या बात आयी ? कर्तापन तो वहाँ समझने आता है जहाँ कोई जीव कुछ बल लगाकर कुछ बुद्धि लगाकर या श्रम करके करता हो किसी पदार्थमें कुछ वहाँ कर्ता नामसे व्यवहार होता है । तो इस दृष्टिसे अब दूसरा प्रकार मुनो ! दूसरे प्रकारमें यह तो न होगा कि कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थको कर देता हो, क्योंकि प्रत्येक वस्तु अपने आपमें स्वतन्त्र है, किन्तु जीव दृष्टिमें यह देखा जायगा कि यह सत्सारी प्राणी घर मकान आदिको तो नहीं करता यह तो बात ठीक है, पर उसमें जो क्रोध, मान, माया, लोभ विकल्प तरङ्ग आदिक उठ रहे हैं ऐसा परिणामन होना इन वस्तुके स्वभावमें तो नहीं है । जीव तो ज्ञान शक्तिरूप है, चैतन्य स्वभाववान है, उसमें क्रोधादिक विकारों का अवकाश नहीं है स्वभावमें यदि विकार हो तो विकार ही स्वभाव बन गया, और वे कभी फिर छूट न सकेंगे । तो ये विकार आत्माकी शक्तियोंमें नहीं हैं फिर भी उपाधिका निमित्त पाकर इनमें विकाररूप परिणामन होता है । इस स्थितिमें इस जीव को विकारका कर्ता कहा जाता है और तब कहना कि जीवमें क्रोध कर्तृत्व है मान कर्तृत्व है, इस तरहकी पर्यायोंको जो विषय करे ऐसे नयका नाम है कर्तृत्वनय । इस नयने यह बताया है कि यह जीव विकार भावका कर्ता है । अथवा जो विकल्प विचार उत्पन्न होते हैं उनका कर्ता है । यह पर्यायाधिकनयकी बात है । जिसमें निश्चयनय यह झलक देता है कि परमार्थतः ऐसा नहीं है । तो इस प्रकार एक कर्तृत्व पर्यायिको जो विषय करे उस नयका नाम कर्तृत्व नय है इसमें भी वही कुञ्जी आयी कि जो नय जिस प्रकारके तत्त्वको विषय करता है उस तत्त्वका जो नाम रखा गया हो उस ही प्रकारका नाम उस नयका रखा जाता है ।

अनया परिहाट्या किल नयच्चक्रं यावदस्ति बोद्धव्यम् ।

एकैकं धर्मं प्रति नयोपि चैकेक एव भवति यतः ॥५६५॥

नयोंके नामकरणकी पद्धतिसे शेष नयोंके नामकरणकी शक्यता और उनकी गणनाका बीजभूत कथन—नयोंके नामकी जो पद्धति बतायी गई है उस पद्धतिसे सभी नयोंके सम्बन्धमें बात जान लेना चाहिए । इसका कारण यह है कि एक एक धर्मके प्रतिनय भी एक एक है । जितने वस्तुमें धर्म हैं, अक्ष हैं उतने रूपसे पर्यायरूपसे उन सब अक्षोंको जान सकने वाला नय भी होता है तब जितने धर्म हैं । अक्ष हैं नय उतने कहलायेंगे और जो जो नाम उन अक्षोंके प्रसिद्ध हुए उन्हीं उन्हीं

नामोसे नयोके नाम भी बन जायेंगे । जैसे पदार्थमें ज्ञान गुण है तो ज्ञान-गुणको सम-  
झाने वाला जो नय है उसका नाम ज्ञाननय है । आत्मामें एक दर्शन-शक्ति भी है,  
उसको समझाने वाला जो नय है उसका नाम दर्शननय है । तो जितने भी वस्तुमें अंश  
हैं, भेद हैं पर्याय हैं उतने ही नय हुआ करते हैं । हमें उन समस्त अंशोंका बोध नहीं  
है और न उनका नाम प्रसिद्ध है पर वे अंश हैं और उनका जानना घनेगा, तो उनके  
भी नयका विकास है उस समयमें और जिन शब्दोंमें उनका नाम होगा उन्हीं शब्दोंमें  
नयोका भी नाम होगा । इस तरह यह सिद्ध होता है कि नय उतने हैं जितने कि  
पदार्थमें घमें हैं अथवा वचनकी विवक्षायें हैं और उन नयोके नाम वे ही हैं जो नाम  
नयके विषयभूत तत्त्वोंके हैं ।

सोदाहरणो यावान्नयो विशेषणविशेष्यरूपः स्यात् ।

व्यवहारापरनामा पर्यायार्थो नयो न द्रव्यार्थः ॥५६६॥

सोदाहरण व विशेषण विशेष्यभावरूप नयोंकी व्यवहारनयरूपता—  
उक्त गाथामें सकेतमें बताये गए विषयको और भी स्पष्ट रूपसे इस गाथामें कहा है ।  
जितने भी उदाहरण सहितनय हैं और जितने भी विशेषण विशेष्य वाले नय हैं उन  
सबका व्यवहार करते हैं । जिसका दूसरा नाम पर्यायार्थिकनय भी है । उसको व्यव-  
हारनय कहा अर्थात् पर्यायार्थिकनय कहा । उसे द्रव्यार्थिकनय नहीं कह सकते हैं ।  
पदार्थके बहुत गहरे अन्तरङ्गमें जाकर भी कुछ प्रतिपादन यदि हो रहा है, कुछ विकल्प  
से समझा जा रहा है किसी भेदको तो उसको विषय करने वाला नय पर्यायार्थिकनय  
होगा द्रव्यार्थिकनय न होगा, क्योंकि जो कुछ भी भेद विवक्षासे कहा जाता है वह सब  
व्यवहारनय है अथवा पर्यायनय है । द्रव्यके समझनेके लिए किन्हीं भी शब्दोंमें कुछ  
कहा जाय वह सब प्रतिपादन व्यवहारनय होगा । द्रव्यार्थिकनय तो उन व्यवहारनयों ही  
समझसे दृष्टिमें आता है । जो कुछ द्रव्यार्थिकनयका विषय है और उसकी अपेक्षा  
रखता हुआ व्यवहारनय सम्यक कहलाता है, पर व्यवहारनयके शब्दोंमें जो कुछ विषय  
आ रहा है वह द्रव्यार्थिकनयका विषय नहीं है ।

ननु चोक्तलक्षण इति यदि न द्रव्यार्थिको नयो नियमात् ।

कोऽसौ द्रव्यार्थिक इति पृष्ठास्तचिन्हसाहुराचार्याः ॥५६७॥

समस्त विवेचनोकी व्यवहाररूपता प्रसिद्ध होनेपर निश्चयनयके  
स्वरूपकी जिज्ञासा—शङ्काकार यहाँ प्रश्न करता है कि यदि उदाहरण सहितनय  
है या विशेषण विशेष्य रूप नय द्रव्यार्थिकनय नहीं है तो फिर द्रव्यार्थिकनय क्या कह-  
लायेगा, इसका समाधान करेंगे ? शङ्काकारका यह अभिप्राय है कि उदाहरण सहित

बताये जाने वाले कथनको व्यवहारनय कहेंगे । जो द्रव्याधिकनयके विषयको भी जब स्पष्ट किया जाता है और उदाहरण दिया जाता है ऐसी स्थितिमें भी उसे व्यवहारनय बता देंगे तब फिर द्रव्याधिकनय क्या होगा ? इसी तरह विशेषण विशेष्यरूप रागादिक हैं, परिचय है उसे भी द्रव्याधिकनय बता दिया तो द्रव्याधिकनयके विषय को उन्हीं शब्दोंमें ही तो कहेंगे । जैसे कहा जीव ज्ञानमय है । तो जीव हो गया विशेष्य ज्ञानमय हो गया विशेषण । अब भी प्रतिपादन करेंगे तो वहाँ विशेष्य विशेषण भावकी प्रक्रिया तो बनती ही है । अब अन्तरङ्ग विषय वाले द्रव्यको भी कहेंगे तो वहाँ भी विशेष्य विशेषणकी पद्धति आ ही जायगी । और, यहाँ यह प्रतिज्ञा सी कर दी गई है कि जितने भी विशेष्य विशेषण रूप नय हैं वे सब व्यवहारनय हैं प्रथवा पर्यायनय हैं अब फिर यह बातलाओ कि द्रव्याधिकनय कौन सा हो ? शङ्काकारकी इस जिज्ञासामें तत्त्वके प्रति प्रेम जाहिर हो रहा है । द्रव्याधिकनयका जो विषय होता है वह इसकी फलकमें आया है तभी उसे लक्ष्यमें लेकर पूछ रहा है । द्रव्याधिकनय यदि इन सब नयोंमें नहीं आता या प्रतिपादनमें नहीं आता तब फिर वह नय होता क्या है ? इसका समाधान जिज्ञासुने स्वहितके लिए प्राप्त करना चाहता है । अब आचार्यदेव इस जिज्ञासाका समाधान करनेके लिए द्रव्याधिकनयका स्वरूप कहते हैं ।

**व्यवहारः प्रतिषेध्यस्तस्य प्रतिषेधकश्च परमार्थः ।**

**व्यवहारप्रतिषेधः स एव निश्चयनयस्य वाच्यः स्यात् ॥५६॥**

निश्चयनयका स्वरूप—व्यवहारनय तो प्रतिषेध्य है और परमार्थ उसका प्रतिषेधक है अर्थात् व्यवहारनयने जो कुछ कहा उसके निषेध करने वाला निश्चयनय सब समझ लेना चाहिए कि निश्चयनयका विषय प्रथवा वाच्य व्यवहारनयका प्रतिषेध करता है । व्यवहार सारी व्यवस्थायें जमा रहा है, सब कुछ प्रतिपादन कर रहा है । आत्मतत्त्वके सम्बन्धमें कुछ जाहिरात भी कर रहा है तब निश्चयनय केवल एक इस धुनमें है कि वह सबका ना कर जाये, यह भी नहीं, तो व्यवहारका प्रतिषेध करना ही निश्चयनयका वाच्य होता है । और इस कारण यह कथन समीचीन है कि व्यवहार तो प्रतिषेध्य है और परमार्थ उसका प्रतिषेधक है, अब इसी विषयको स्पष्टीकरण करनेके लिए कुछ दृष्टान्त दिए जायेंगे, जिन दृष्टान्तोंसे यह विदित होगा कि परमार्थ तत्त्व अवक्तव्य हैं और परमार्थ तत्त्वकी दृष्टि करने वाला नय निश्चयनय है । ऐसा निश्चयनय सर्व व्यवहारका प्रतिषेध करने वाला हो रहा है । इस दृष्टिमें यह बात समझी हुई है कि व्यवहारनय जो कुछ कहता है वह यथार्थ नहीं है । व्यवहारनयने पदार्थमें भेद किया तो निश्चयनय कहता है कि भेद नहीं है । अंशको ग्रहण किया तो निश्चयनय कहता है कि अंश परमार्थभूत नहीं है । इस प्रकार द्रव्याधिकनय के कुछ उदाहरण दिए जायेंगे ।

व्यवहारः स यथा स्यात्सद्द्रव्यां ज्ञानवांश्च जीवो वा ।

नेत्येतावन्मात्रो भवति स निश्चयनयो नयाधिपतिः ॥५६६॥

निश्चयनयके विषयका स्पष्टीकरण—उक्त गायामे यह बताया था कि व्यवहार प्रतिषेध है और उसका प्रतिषेधक परमार्थ है सो व्यवहारका प्रतिषेध होना ही निश्चयनयका वाच्य है । इस कथनसे यह ध्वनित किया गया है कि जो कुछ व्यवहारनयसे कहा जाता है वह सब हेय है, निषेध्य है । उसका कारण यही हो सकता है कि व्यवहारनय जो कुछ कहता है वह पदार्थका स्वरूप नहीं है । पदार्थ तो अखण्ड है, अभिन्न है और इसी कारण अत्रुक्तव्य है किन्तु व्यवहारनय उसका भेद बतलाता है । पदार्थ तो अनन्त गुणात्मक अखण्ड तत्त्व है परन्तु किसी विवक्षित गुणके साध्यमसे व्यवहारनय उसका विवेचन करता है । तो यहाँ यह ध्यानमें आना चाहिए कि परमार्थका विषय और व्यवहारनयका विषय परस्पर विरुद्ध है फिर भी पदार्थसे अविरोध है । यही तो स्याद्वादकी खूबी है कि परस्पर विरुद्ध धर्मोंको एक पदार्थमें अवस्थित बताना । पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है किन्तु उससे सामान्यका या विशेष अशका ग्रहण करे सो व्यवहारनय है । तब समझना चाहिए कि व्यवहारनयका यह अर्थ है । केवल सामान्य है क्या, केवल विशेष है क्या ? वह सब निषेध करनेके योग्य है, तो व्यवहारसे व्यवहारनयका निषेध निश्चयनयका विषय है । जिसे यो समझिये कि व्यवहारनय गुण गुणीमें भेद बतलाता है तो निश्चयनय कहता है कि ऐसा नहीं है । भेद नहीं है, तो निश्चयनयका वाच्य अर्थ यही हुआ कि व्यवहारमें जो कुछ विषय आया उसका निषेध करे ।

निश्चयनयके विषयके दो उदाहरण—निश्चयनयके विषयको दृष्टान्त द्वारा इस गायामे बताया है कि जैसे व्यवहारनय यह विवेचन करता है कि अथवा जानता है कि द्रव्य सत्त्वरूप है, तब निश्चयनय कहता है कि ऐसा नहीं है । उसका कारण यह है कि सत्त्वरूप कहनेसे एक सत्त्व गुणका बोध हुआ । पदार्थमें जो अस्तित्व गुण है उसकी प्रमुखतासे कहा गया किन्तु पदार्थ केवल अस्तित्व गुणमय ही हो ऐसा तो नहीं है, किन्तु अनन्त गुणात्मक है । इस कारण पदार्थको सत्त्वरूप कहना ठीक नहीं है ऐसा निश्चयनयसे बताया तब व्यवहारनयकी बातका निषेध निश्चयके द्वारा हुआ अथवा दूसरा दृष्टान्त लीजिए व्यवहारनयने यह विवेचन किया कि जीव ज्ञानवान है । निश्चयनय कहता है कि ऐसा नहीं है । तो यहाँ जीवको ज्ञानवान कहलाना यह भी तो व्यवहारनयका विषय है । निश्चयनयने इसका निषेध किया अर्थात् जीव ऐसा नहीं है । व्यवहारनय जैसे कहता है कि जीव ज्ञानवान है तो निश्चयनयके विषयमें क्यों नहीं है ऐसा ? यो नहीं है कि जीव अनन्त गुणोंका अखण्ड पिण्ड है । वे अनन्त गुण अभिन्न प्रदेशी हैं । तो वह पदार्थ अभिन्न रहा । अब ऐसे उस अखण्ड

पदार्थमें गुण गुणोंको भेद करनेमें मिथ्या है। कैसे वहाँ ज्ञान अलग हुआ, जीव अलग हुआ और फिर जीव ज्ञानवाला है इस तरह बनाया जाय ? वहाँ तो जीव ही उस रूप है जैसा निश्चयनयने देखा, पर कथनमें कहनेपर भेद आ ही जाता है। तब व्यवहारनयका जो विषय है, भेद है उसका निषेध निश्चयनयके द्वारा हुआ। यों ही समझिये कि जितना भी विवेचन है प्रतिपादन है वह सब अशरूप होगा, इसी कारण वह मिथ्या है। उस परमार्थ स्वरूपके सम्बन्धमें निश्चयनय कुछ नहीं कहता, केवल व्यवहारनयकी कही हुई बातका निषेध करता है।

व्यवहारका परमार्थ प्रतिबोधनमें प्रयास—यहाँ यह न समझा चाहिए कि निश्चयनयने व्यवहारनयका निषेध किया तो व्यवहारनय मिथ्या ही कहता होगा सो भी एकान्त नहीं है। व्यवहारनय निश्चयनयके विषयको समझानेका भरसक प्रयास करता है। तो उसका प्रयास निश्चयनयके विषयके लिए हो रहा है, अतएव उसे एकान्ततः अयथार्थ नहीं कह सकते, अतएव प्रतिपादन ही यथार्थ नहीं हो पाता। दूसरी बात ऐसी भी जिज्ञासा हो सकती है कि जब निश्चयनय केवल निषेध ही करता है तो यह बतलायें कि कि निश्चयनयने क्या कहा ? और निश्चयनयका विषय क्या समझा जाय ? उत्तर तो प्रसङ्गमें स्पष्ट है। जो ही निश्चयनयका विषय है। और, इस विषयसे यही ध्वनित होता है कि पदार्थ अवक्तव्य स्वरूप है और पदार्थ अवक्तव्य है। इन शब्दोंमें भी प्रतिपादन हुआ। ऐसा प्रतिपादन भी परमार्थनयको स्वीकार नहीं करता। पदार्थकी अवक्तव्यताका वर्णन भी तो वक्तव्य बन गया। तो ऐसा कोई सोच सकता था कि व्यवहारनय तो भेद करनेकी बात कहे और निश्चयनय उसे अवक्तव्य बता दे तो इतना भी बताना वक्तव्यपनेका सूचक बना, प्रतिपादन हुआ। किसी अशमें भेद बना तो यह भी परमार्थसे स्वीकार नहीं है। अवक्तव्य है निश्चय, इसकी सूचना निषेधसे स्वयं हो जाती है। यो यह सिद्ध हुआ कि निश्चयनयका विषय व्यवहार निषेध्य है, और इसी प्रसङ्गमें यह भी जान लेना चाहिए कि निश्चयनय नभो का अधिपति है, इससे आगे और नय विकल्पका अवकाश नहीं है।

ननु चोक्तं लक्षणमिह नयोस्ति सर्वोपि किल विकल्पात्मा ।

तदिह विकल्पाभावात् कथमस्य नयत्वमिदमिति चेत् ॥६००॥

सर्व विवेचनोकी व्यवहारनयरूपता सिद्ध होनेपर निश्चयनयमें नय लक्षणत्वके अभावकी शंका—शङ्काकार कहता है कि पहिले तो यह विवेचन किया गया था कि द्रव्यनय विकल्पात्मक होता है अर्थात् नयोका लक्षण ही विकल्प बताया था, लेकिन द्रव्यार्थिकनयका जो स्वरूप कहा जा रहा है अथवा निश्चयनयका जो विषय बताया जा रहा है उस प्रतिपादनसे तो यह स्पष्ट होता है कि इसमें विकल्प

तो कुछ पड़ ही नहीं रहा, क्योंकि निश्चयनयने तो केवल निषेध किया। विकल्प कुछ आया ही नहीं। तो जब निश्चयनयने विकल्प न आया तो उसको नय कैसे कह दिया जायगा? नयका जो लक्षण किया गया वह लक्षण घटित हो तब उसको नय कहना चाहिए। अब विकल्प निश्चयनयने बता नहीं रहे तो निश्चयनयको नय न कहा जा सकेगा। अब इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं।

तन्न यतोस्ति नयत्वं नेति यथा लक्षितस्य पक्षत्वात् ।

पक्षग्राही च नयः पक्षस्य विकल्पमात्रत्वात् ॥६०१॥

निश्चयनयके विषयका प्रतिपादन — आचार्यदेव कहते हैं कि उक्त शब्दाकारकी शब्दा संगत नहीं है अर्थात् निश्चयनय विकल्पत्मक नहीं है ऐसी उमकी दृष्टि अभी भ्रान्त है। क्योंकि निश्चयनयमें भी तो नहीं यह विकल्प आ रहा है, सो पहिले बताया ही गया कि निश्चयनयका वाच्य नहीं अर्थात् निषेध है। सो यह निषेध ही उमका एक पक्ष है। और पक्षका ग्राहक ही नय होता है और पक्ष ही विकल्पात्मक होता है। सो पहिले नयका लक्षण विकल्प बताया ही था। यहाँ निश्चयनयमें निषेध रूप विकल्प पड़ा है। जो किसी पक्षको ग्रहण करे ऐसे ज्ञानको अथवा उसका प्रतिपादन करने वाले वचनको नय कहते हैं, तो व्यवहारनयमें तो नाना भेद विषय पड़े किन्तु निश्चयनय उस निषेधरूप पक्ष ही ग्रहणमें आया तो निषेध पक्ष तो आया वही निश्चयनयका विकल्प है। तो जैन व्यवहारनय किसी भेदका धर्मका प्रतिपादन करने से विकल्पात्मक है यो ही निश्चयनय व्यवहारनयके विषयभूत पदार्थका निषेध बता रहा है सो वह भी विकल्पात्मक है। तो विकल्पात्मकपना लक्षण जैसे व्यवहारनयमें घटित होता है उसी प्रकार निश्चयनयमें भी घटित होता है। इस विषयको और भी सुनो।

प्रतिषेधो विधिरूपो भवति विकल्पः स्वयं विकल्पत्वात् ।

प्रतिषेधको विकल्पो भवति तथा सः स्वयं निषेधात्मा ॥६०२॥

विधिरूप प्रतिषेध्य व्यवहारनयकी विकल्परूपताकी तरह प्रतिषेधक निश्चयनयकी भी निषेधमय विकल्परूपता — जिस प्रकार व्यवहारनयका विषय प्रतिषेध्य कहा गया है वह विधिरूप विकल्प है स्पष्ट विकल्पात्मक होनेसे उसके विकल्पात्मकपनेमें सन्देह नहीं किया जा रहा इस ही प्रकार प्रतिषेधक जो रूप है निषेधात्मक जो आशय है वह भी विकल्परूप है। इन दो नयोंके प्रसङ्गमें ये ही दो तत्त्व आये कि प्रतिषेध्य और प्रतिषेधक ये दो प्रकारके नय हैं। तो प्रतिषेध्यमें तो नाना विधिरूपताका पक्ष पड़ा है और प्रतिषेधकने निषेधरूप पक्ष पड़ा है तो किसी

पदार्थो ग्रहण कर उसी को नय कहते हैं तो यो व्यवहारनय भी नय है और विकल्पात्मक है इसी प्रकार निश्चयनय भी विकल्पात्मक है अतएव नय है ।

तल्लक्षणमयि च यथा स्यादुपयोगो विकल्प एवेति ।

अर्थानुपयोगः किल वाचक इह निर्विकल्पस्य ॥६०३॥

अर्थाकृतिपरिणमनं ज्ञानस्य स्यात् किलोपयोग इति ।

नार्थाकृतिपरिणमनं तस्य स्यादनुपयोग एव यथा ॥६०४॥

नेति निषेधात्मा यो नानुपयोगः संबोधयत्वात् ।

अर्थाकारेण विना नेतिनिषेधावबोधशून्यत्वात् ॥६०५॥

प्रतिषेध्य और प्रतिषेधक दोनों नयोंकी विकल्पात्मकताका स्पष्टीकरण—उक्त प्रसङ्गमें यह बताया गया था कि व्यवहारनय प्रतिषेध्य है, निश्चयनय प्रतिषेधक है और दोनों ही विकल्पात्मक हैं । इसमें व्यवहारनय प्रतिषेध्य है और विकल्पात्मक है । इस सम्बन्धमें कोई शङ्का नहीं की गई किन्तु प्रतिषेधक निश्चयनय विकल्पात्मक कैसे हो गया ? यह शङ्का उठायी गई थी । और उसका समाधान यह दिया गया कि प्रतिषेधक नय भी विकल्पात्मक है इस ही भावको इन श्लोकों द्वारा स्पष्ट किया जाता है । देखिये । पदार्थका उपयोग हो उसीको तो विकल्प कहते हैं । विकल्पका अर्थ क्या है ? किसी पदार्थका ग्रहण होना, उपयोग होना यही तो विकल्प है और पदार्थका उपयोग न हो अनुपयोग रहे उसे निर्विकल्प कहते हैं । तब यहाँ यह निर्णय कर लीजिए कि वह उपयोग क्या है ? ज्ञानका पदार्थाकार परिणमन होना यही तो उपयोग कहलाता है । और जब ज्ञानका अर्थाकार परिणमन न हो, उसमें किसी पदार्थका ग्रहण न आये तो वह अनुपयोग कहलाता है । तो उपयोग और अनुपयोग कहलाता है । तो उपयोग और अनुपयोगकी ऐसी स्थिति है । अब यहाँ यह परख लीजिए । जैसे व्यवहारनयका विषय उपयोगरूप है, वहाँ अर्थाकारका विकल्प है तो यहाँ निश्चयनयका निषेधात्मक बोध है और वह निषेधक ज्ञान भी एक पक्ष है तो निश्चयनयमें प्रतिषेधका ग्रहण किया । तो यो निश्चयनयको अनुपयोगी नहीं कहा जा सकता, किन्तु वह भी उपयोग ही है । उपयोग उसे कहते हैं जिस ज्ञानमें पदार्थाकार परिणमन हो । तो निश्चयमें अगर निषेधात्मक रूपसे अर्थात् काल परिणमन न होता तो निषेधात्मक ज्ञान भी न हो सकता था, पर होता रहता है निश्चयनयके निषेधका ज्ञान । तो यही सिद्ध करते हैं कि निश्चयनय भी उपयोगात्मक है और उपयोगकी ही विकल्प कहते हैं । यो यह सिद्ध हुआ कि व्यवहारनयकी तरह निश्चयनय भी

विकल्पात्मक होता है ।

जीवो ज्ञानगुणः स्यादर्थालोक बिना नयो नासौ ।

नेति निषेधान्मत्तत्तदर्थालोकं बिना नयो नासौ ॥६०६॥

अर्थालोकके बिना प्रतिषेध्य व प्रतिषेधक दोनों नयोकी उपपत्ति न होनेसे विकल्पात्मकताकी सिद्धि व्यवहारनयके समान निश्चयनय भी विकल्पात्मक है इस बातका दृष्टान्त इस गाथामे दिया गया है । जिस प्रकार व्यवहारनय यह कहता है कि जीव ज्ञानगुण वाला है तो ऐसे कथनमे यह बात ज्ञात हुई कि यह नय पदार्थको विषय किए बिना नहीं हुआ । इसमे अर्थालोक पडा हुआ है । अर्थालोकका अर्थ यह है कि पदार्थका ज्ञान होना । तो जैसे व्यवहारनयमे अर्थालोक है, अर्थ प्रकाश के बिना व्यवहारनयकी प्रवृत्ति नहीं है उसी प्रकार निश्चयनयका विषय है निषेध अर्थात् ऐसा नहीं है इस प्रकारका प्रतिषेधक नय निषेधको विषय करने वाला होता है । तो उसका विषय निषेध हुआ । निषेधरूप पदार्थका परिज्ञान हुआ तो निश्चयनय भी अर्थालोकके बिना नहीं होता । नातरय यह है कि जैसे विषय बोध व्यवहारनयमे है उसी प्रकार विषय बोध निश्चयनयमे भी है, और विषय बोध होनेने विकल्पात्मक हुआ और विकल्पात्मक होनेसे नयका लक्षण निश्चयनयमें भी धरित हो गया । अतः निश्चयनयको नयके लक्षणसे बहिर्भूत नहीं मान सकते ।

स यथा शक्तिविशेषं समीक्ष्य पञ्चचिदात्मको जीवः ।

न तथेत्यपि पञ्चः स्यादभिन्नदेशादिकं समीक्ष्य पुनः ॥६०७॥

प्रतिषेध्य और प्रतिषेधक दोनों नयोमे पक्षग्राहिताकी समानता— निश्चयनयको विकल्पात्मक सिद्ध करनेके लिए उक्त गाथामे जो उदाहरण बताया है उसीका स्पष्टीकरण इस गाथामे किया जा रहा है । जीव ज्ञानगुण वाला है अथवा जीव चिदात्मक है ऐसा कथन व्यवहारनयका विषय है । तो यहाँ जीवकी विशेषण त्त को देखकर यह समझा गया कि जीव चिदात्मक है । तो यह एक पक्ष ही तो हुआ तो अनन्त धर्मात्मक पदार्थोंमेंसे किसी अशका ही ग्रहण करना तो हुआ । तो जैसे यह भेदक विचार एक पक्ष है उसी प्रकार अभिन्न अखण्ड जीवको समझकर यह कहना अथवा समझना कि वीसा नहीं है अर्थात् व्यवहारनयने जो यह समझाया कि जीव चिदात्मक है तो निश्चयनय कहता है कि ऐसा नहीं है । तो ऐसा नहीं है ऐसी दृष्टि करनेमे भी तो कुछ विषय आया । वह भी तो एक पक्ष है । तो जैसे व्यवहारनयमे विधिका पक्ष है तो निश्चयनयमें विधिका पक्ष है और जो पक्षका ग्रहण करे उसे नय कहते हैं । तो नयके लक्षणमे बताया गया पक्ष ग्राह्यता विकल्पात्मकता ये दोनों

निश्चयनयमे भी पाये जाते और व्यवहारनयमे भी पाये जाते । अतः निश्चयनयमे नय का लक्षण बराबर घटित होना है ।

**अर्थालोक विकल्पः स्यादुभयत्राविशेषतोपि यतः ।**

**न तथेत्यस्य नयत्वं स्यादिह पक्षस्य लक्षकत्वाच्च ॥६०८॥**

प्रतिषेध्य और प्रतिषेधक दोनों नयोमे अर्थालोककी अविशेषता—उक्त गाथामे जो स्पष्टीकरण किया गया है उस हीको युक्तपूर्वक महा पुन बताते हैं ! देखिये । अर्थप्रकाश रूप विकल्प याने पदार्थ विषय हुए हैं इस प्रकारका विकल्प व्यवहारनय और निश्चयनय दोनोंमे ही समान है । इसी कारण जैसे व्यवहारनय विधिको विषय करनेमे नय कहलाता है । उसमे नयका लक्षण सुघटित है इसी प्रकार वैसा नहीं है । इस प्रकारके निषेधका विषय किया निश्चयनयने तो ऐसा निश्चयनयमे भी नयपना है, क्योंकि व्यवहारनयसे जैसे विधि का आलम्बन किया है उसी प्रकार निश्चयनयने निषेधपक्षका आलम्बन किया है । तो पक्षका आलम्बन करना व्यवहारके समान निश्चयनयमे भी घटित होता है । अतः निश्चयनयको निविषय नहीं कह सकते, निविकल्प नहीं कह सकते और इसी कारण उसमे नयका लक्षण घटित नहीं होता, यह भी नहीं कह सकते, इससे यह सिद्ध है कि निश्चयनय निषेध करनेकी बात समझा कर भी नयरूप है । उसमे निषेधका विषय पडा हुआ है ।

**एकाङ्गग्रहणादिति पक्षस्य स्यादिहांशधर्मत्वम् ।**

**न तथेति द्रव्यार्थिकनयोस्ति मूल यथा नयत्वं ॥६०९॥**

दोनों नयोमे त्वत्वं पक्षका निर्देश—व्यवहारन की तरह निश्चयनय भी पक्षात्मक है इस बातका ध्यान इस गाथामे किया गया है । पक्ष उसीको कहते हैं जो एक अङ्गको ग्रहण करे । तो व्यवहारनयमे किसी एक धर्मकी विधि की थी तो व्यवहारनयने एक अङ्गको ग्रहण किया । तो निश्चयनयने भी तथा न इस तरहके पक्षको ग्रहण किया और इस पक्षमे अशक्त ग्रहण है । तब निषेधका विषय करने वाला निश्चयनय भी एक अशक्तो विषय करनेके कारण पक्षात्मक माना जाता है । निविकल्पता तो उनके कहना चाहिए जहाँ न विधिका पक्ष रहता है और न निषेधका पक्ष रहता है । वहाँ तो जो पदार्थ जैसा है वही मात्र मान रहे हैं । उसके सम्बन्धमे विधिया निषेध सम्बन्धी विकल्प तरण नहीं रहते । तो यों व्यवहारनयकी तरह निश्चयनय भी एक नय लक्षण युक्त सिद्ध होता है ।

**एकाङ्गत्वमसिद्धं न नेति निश्चयनयस्य तस्य पुनः ।**

**वस्युनि शक्तिविशेषो यथा तथा तदविशेषशक्तित्वात् ॥६१०॥**

प्रतिषेधनयमें एकाङ्गताकी सिद्धि — यहाँ कोई ऐसी आशङ्का न करे कि निश्चयनयमें एकाङ्गता सिद्ध नहीं है । निश्चयनयमें भी एकाङ्गता बराबर है । निश्चयनयका विषय क्या ? निषेधका तथा न जैसे कि व्यवहार बताता है, वह नहीं, इस तरहके विषय करने वाले निश्चयनयमें एकाङ्गता असिद्ध नहीं है इसका कारण है कि जैसे वस्तुमें विशेष शक्तियाँ होती हैं उस ही प्रकार उसमें अविशेष शक्ति भी होती है । पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है और सामान्य विशेषात्मक पदार्थ ही प्रमाणका विषय है । अब उस वस्तुमें सामान्य अश तो द्रव्याधिकनयका विषय है । तबसे निश्चयनयका विषय कह लीजिए और विशेष अश पर्यायाधिकनयका विषय है, इसीको व्यवहारनयका विषय कहियेगा । तो अब यहाँ यह परख लेंगे कि विशेषको 'विषय' किया, इसमें वस्तुके एक अंगको विषय किया और निश्चयनयने निषेधको विषय किया, तो विशेषका निषेधरूप अश है सामान्य अशमें सामान्य अशका विषय किया निश्चयनयने तो यो निश्चयनयमें भी एकाङ्गता सिद्ध ही है । तो निश्चयनयमें एकाङ्गता सिद्ध है इसी कारण पक्षग्राह्यता सिद्ध है इसी कारण विकल्पात्मकता सिद्ध है । अतः निश्चयनयको नय कहना युक्तिसङ्गत ही है ।

ननु च व्यवहारनयः सोदाहरणो यथा तथायमपि ।

भवतु तदा को दोषो ज्ञानविकल्पाविशेषतो न्यायात् ॥६१६॥

स यथा व्यवहारनयः सदेकं स्याच्चिदात्मको जीवः ॥

तद्वितरनयः स्वपक्षे वदतु सदेकं चिदात्मत्ववित्तेत् ॥६१७॥

निश्चयनयको सोदाहरण माननेकी आशङ्का अब यहाँ शङ्काकार यह कह रहा है कि जैसे व्यवहारनयको उदाहरण सहित बताया अथवा यो कहा गया कि व्यवहारनय उदाहरण सहित होता है तो इस ही प्रकार निश्चयनयको भी उदाहरण सहित माना जाय तो यो सिद्धान्त कहा जाय कि निश्चयनय भी उदाहरण सहित होता है । तब इसमें क्या दोष आता ? जब ज्ञान विकल्पकी अविशेषता दोनों जगह है, व्यवहारनयमें भी ज्ञान विकल्प बना हुआ है और निश्चयनयमें भी ज्ञान विकल्प बना हुआ है तो इस ज्ञान विकल्पकी समानताके कारण व्यवहारनयको तरह निश्चयनयको भी उदाहरण सहित मान लिया जाना चाहिए, फिर उसका निषेध क्यों किया जा रहा है ? उदाहरण सहित कैसे मान लिया जाना चाहिए उसके लिए दृष्टांत रूपमें सुनिये ! कि व्यवहारनयका उदाहरण रख लीजिए सत् अनेक है अथवा जीव चिदात्मक है । और निश्चयनयका उदाहरण रख लीजिए कि सत् एक है, जीव सत् है, तब यहाँ ऐसा यह देखेंगे कि व्यवहारनयने सत्को अनेक बताया तो उससे विपरीत निश्चयनय बर्ता रहा है कि सत् एक है, तो व्यवहारनयका जैसे वह उदाहरण है तो

निश्चयनयका यह उदाहरण हो गया कि सत् एक है और जैसे व्यवहारनयमे यह उदाहरण था कि जीव चिदात्मक है ऐसे ही यहाँ निश्चयनयमे यह उदाहरण हो गया कि जीव चित स्वरूप है । तो ऐसा कहनेसे व्यवहारनयकी तरह निश्चयनय भी उदाहरण सहित हो जाता है । और, यह भी विदित हो जाता है कि निश्चयनय व्यवहारनयसे भिन्न है । व्यवहारनय और तरहसे विकल्पका कर्ता है, निश्चयनय उसमे विपरीत विकल्पका कर्ता है । तब व्यवहारनयकी भांति निश्चयनयको भी उदाहरण मान लेना चाहिए ।

न यतः सङ्करदोषो भवति तथा सर्वशून्यदोषश्च ।

स यथा लक्षणभेदादलक्ष्यविभागोस्त्यनन्यथासिद्धः ॥६१३॥

दोनों नयोंमे लक्षणभेद न मानकर समानता माननेपर दोषोपपत्ति बताते हुए उक्त शब्दोंका समाधान—उक्त शब्दोंके समाधानमे इस गायामे यह कहा जा रहा है कि यदि व्यवहारनयकी भांति निश्चयनयको भी उदाहरण सहित मान लिया जाता है तब सकर दोष और सर्व शून्यताका दोष आनेकी नौबत आती है, क्योंकि व्यवहारनयका मूल लक्षण यह है कि जो भेद करे सो व्यवहारनय है । और, यहाँ निश्चयनयको उदाहरण सहित मान लेनेपर भेद बन जाता है । तो यहाँ भी भेद का ही ग्रहण हुआ । तो व्यवहारनय और निश्चयनयमे फिर कोई अन्तर नहीं रहता । यो सकर दोष आयागा । व्यवहार और निश्चय दोनों एकमेक बन गए और तब सकर दोष हो गया । व्यवहार निश्चय बन गया, निश्चय व्यवहार बन गया तो क्या रहा ? कुछ न रहा । यो सर्वशून्यताका दोष आता है । अब इस बातको सुनिये । कि उदाहरण सहित निश्चयनयके प्रतिपादनमे भेद कैसे सिद्ध होता है । जैसे निश्चयनयका उदाहरण दिया कि सत् एक है तो यहा यह निहार लीजिए कि सत् तो बन गया लक्ष्य और एक बन गया लक्षण, जिसके विषयमे कहा जा रहा है वह तो है लक्ष्य और जो कुछ बात बताई जा रही वह है लक्षण, तो सत् एक है ऐसे कथनमे लक्ष्य लक्षण का भेद सिद्ध होता है, और जो भेदको विषय करे उसे व्यवहारनय कहा गया है । यो निश्चयनय और व्यवहारनयमे सकर दोष हो जाता है । इसी प्रकार दूसरे उदाहरण में भी देखिये । निश्चयनयका दूसरा उदाहरण शब्दाकारने यह दिया है कि जीव चित है । तो जीवको चित स्वरूप कहने पर भी जीव तो लक्ष्य सिद्ध होता है और उसका लक्षण चित सिद्ध होता है । तो जीव लक्ष्य है चित लक्षण है, इस तरह लक्ष्य लक्षण रूप भेद यहाँ बन गया । और, जितना भी भेद है वह व्यवहारनयका विषय होगा । भेद निश्चयनयका विषय नहीं होता । अब यदि निश्चयनयको उदाहरण सहित मान लिया जानेके कारण निश्चयनयका भी विषय भेद मान लिया जाता है तो संकल्पना और सर्व शून्यता ये दोनों यहाँ गली प्रकार सिद्ध हो जाते हैं । तब न निश्चय रहा

और न व्यवहारमय रहा । फिर लोक व्यवहारकी पद्धति भी नष्ट हो जायगी । अतः यह बात मान लेना चाहिए कि निश्चयनयका विषय निषेध नहीं है और वहाँ उदाहरण नहीं । निश्चयनय उदाहरण रहित है और किसी भी प्रकार प्रतिपादनके योग्य नहीं है ।

**लक्षणमेकस्य सतो यथाकथञ्चित्तथा द्विधाकरणम् ।**

**व्यवहारस्य तथा स्यात्तदितरथा निश्चयस्य पुनः ॥६१४॥**

व्यवहारनय व. निश्चयनयके लक्षणमें परस्पर सप्रतिपक्षता — व्यवहार-नयका लक्षण तो यह है कि एक ही अखण्ड सत् पदार्थमें जिस किसी भी प्रकार आव-श्यक समझा जाय वहाँ भेद कर देना अर्थात् सत्में भेद बतलाना व्यवहारनयका लक्षण है । अब देखिये । निश्चयनयका लक्षण ठीक इससे विपरीत है । सत्में अभेद बत-लाना यह निश्चयनयका लक्षण है । तो भेदकी बात तो बतलायी जा सकती है । अभेदकी बात भेद किए बिना समझाई नहीं जा सकती और भेद करके समझाया गया तो इसका अर्थ यह हुआ कि व्यवहारनयके द्वारा परमार्थके विषयको समझा गया है, पर परमार्थका विषय सीधे किन्हीं शब्दोंसे बता दें ऐसा नहीं हो सका है । तो इससे यह सिद्ध है कि व्यवहारनयमें तो उदाहरण हो सकता है । क्योंकि उदाहरण तो भेद सिद्ध करता है पर निश्चयनयका उदाहरण नहीं होता, न इसमें विशेषण विशेष्य भाव बन सकता । उदाहरण हो और विशेषण विशेष्य भाव बने तो वहाँ सब व्यवहार-नय बन जायगा ।

**अथ चेत्सदेकमिति वा चिदेव जीवोऽथ निश्चयो वदन्ति ।**

**व्यवहारान्तिर्भावो भवति सदेकस्य तद्विधापत्तेः ॥६१५॥**

निश्चयनयको वचन प्रयोगमें उदाहृत किये जानेपर अनिष्ट दोषा-पत्तिकी प्रसंग—यदि शङ्काकारके कथनके अनुसार सत्को एक मान लिया जाय अथवा चित् ही जीव है, ऐसा मान लिया जाय और इसका निश्चयनयका उदाहरण बताया जाय तो व्यवहारनय और निश्चयनयमें कुछ भी भेद न रहेगा । ये जो दो उदाहरण शङ्काकारने दिया है वे उदाहरण तो व्यवहारनयमें ही गिंभित हैं । सत् एक है ऐसा कहनेपर भेद तो सिद्ध हो ही गया । यह सत् फिर एक है । वहाँ कल्पनामें दो जगह उपयोग बना । तो वह व्यवहारनयका विषय हुआ और जब कहा जीव सत् है तो यो जीवको चित्स्वरूप कहनेसे भी जीवमें भेद ही सिद्ध होगा । तो यो निश्चयनय का कुछ भी उदाहरण दिया जाय तो वह भेदपरक ही होनेसे व्यवहारनयका ही उदा-हरण बनेगा, निश्चयनयका उदाहरण न कहा जा सकेगा । शङ्काकारने निश्चयनयमें

जो दो उदाहरण दिया है, सत् एक है और जीव चित्त है, ये दोनों ही उदाहरण व्यवहारनयके बनते हैं निश्चयनयके नहीं। यह बात किस प्रकार घटित है, सो अगली गाथा में बताते हैं।

एवं सदुदाहरणे सल्लक्ष्यं लक्षणां तदेकमिति ।

लक्षणलक्ष्य विभागो भवति व्यवहारतः स नान्यत्र ॥६१६॥

अथवा चिदेव जीवो यदुदाहियतेप्यभेदबुद्धिमता ।

उक्तं च दत्रापि तथो व्यवहारनयो न परमार्थः ॥६१७॥

सत् एक है यों निश्चयनयका उदाहरण माननेपर होने वाली दोषाप्रतिका विवरण—शङ्काकारका जो उदाहरण है निश्चयनयके सम्बन्धमें कि सत् एक है तो इसमें देखिये । कैसे दोष घा रहा है। जहाँ यह कहा कि सत् एक है वहाँ सत् तो बन गया लक्ष्य और एक हो गया, किन्तु लक्षण और लक्ष्यका भेद व्यवहारनयमें ही होता है, निश्चयनयमें नहीं होता। शङ्काकारने दूसरा उदाहरण दिया है निश्चयके सम्बन्धमें कि जीव चित्त है। तो यहाँ भी परख लीजिए कि जीव तो हो गया लक्ष्य और चित्त बन गया लक्षण, तो यहाँ भी लक्ष्य लक्षणका भेद बन गया और जो भेदका विषय करे उसे व्यवहारनय कहते हैं। यद्यपि शङ्काकारने इन दोनों उदाहरणोंका बहुत प्रयास करके भेद बुद्धिकी ओर लाकर बताया होगा लेकिन उसका सयुक्तिकि चार करनेपर यह ही सिद्ध होता कि उदाहरण मात्र ही भेदको उत्पन्न कर देता है। वह कितना भेद परक उदाहरण है यह बात तो अलग है, यह तो एक उसकी सीमासाकी बात है, लेकिन उदाहरण देते ही यहाँ भेद सिद्ध हो जाता है, और जो भेद है वह व्यवहारनयका विषय है, निश्चयनयका विषय नहीं है इससे यह मानना चाहिए कि जितने भी भेद व्यवहार हैं वे सब व्यवहार ही हैं।

एवं सुसिद्धसंकर दोषे सति सर्वशून्यदोषः स्यात् ।

निरपेक्षस्य नयत्वाभावात्तल्लक्षणाद्यभावात् ॥६१८॥

उक्त प्रकार व्यवहार व निश्चयनयमें संकरदोष होनेपर सर्व शून्यताके दोषकी प्रसक्ति—व्यवहारनयकी भाँति निश्चयनयको भी सोदाहरण मान लेनेपर सर्व संकर दोष हो जाता है, तो व्यवहारनय और निश्चयनय दोनों एकमेंक हो जाते हैं उनमें विषयभेद नहीं रहता और यों सदर दोष होनेपर यहाँ सर्व शून्यताका दोष आता है। हाँ यह बात तो जरूर थी कि व्यवहारनय उदाहरण सहित है और व्यवहारनय निश्चयनयकी अपेक्षा रखकर प्रयुक्त होता है, क्योंकि निरपेक्ष निश्चयनयका

प्रयोग गुणकारी नहीं होता, उसमें नयपने का लक्षण नहीं आता । लोकव्यवहार नयकी भाँति निश्चयनयकी भी उदाहरण सहित मान लिया जाय तो उदाहरण देनेमें तो भेद ही बनता है । और भेद जैसे व्यवहारनयका विषय हो वैसे ही उदाहरण देनेके निश्चयनयमें भी विषय बन गया । तो अब यह कैसे कहा जा सकेगा कि यह तो व्यवहारनय है और यह निश्चयनय है ? जब व्यवहारनय और निश्चयनयमें सकरपना आ गया तो उनमेंसे कौन टिके ? और कौन मिटे ? फल यह होगा कि न व्यवहारनय रहेगा और न निश्चयनय रहेगा ! यो सर्वशून्यताका दोष आता है । इस कारण यह निर्णय रखना चाहिए कि भेद विषय वाला तो व्यवहारनय है और अभेद विषय वाला निश्चयनय है । अथवा विधिपरक तो व्यवहारनय है और निषेधको ही विषय करने वाला निश्चयनय है । विशेषण विशेष्यभाव और उदाहरण व्यवहारनयमें सभव हैं ।

ननु केवलं सदे० हि यदि वा जीवो विशेषानिरपेक्षः ।

भवति च तदुदाहरणं भेदाभावात्तदा हि को दोषः ॥६१६॥

अपि चैव प्रतिनियत व्यवहारस्यावकाश एव यथा ।

सदनेकं च सदेकं जीवश्चिद्द्रव्यमात्मवानिति चेत् ॥६२०॥

केवल सत् है या जीव है ? यो निश्चयनयका उदाहरण मान लेनेका शङ्काकार द्वारा प्रतिपादन—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि यहाँ सत् एक है ऐसा कहनेसे भी व्यवहारनय बना दिया । जीव चित् है, इस कथनको भी व्यवहारनयने बना दिया, क्योंकि यहाँ शब्द दो बोले गए हैं । जब उनमें विशेषण विशेष्यभाव पना डाल दिया है, और यो भेद डालकर उसे निश्चयनयका उदाहरण नहीं माना जा रहा है तो चलो मत मानो । लेकिन इनका तो मान लो कि निश्चयनयका उदाहरण केवल सत् इतना भर कहना है । सत् इतना ही शब्द बोल देनेपर अब विशेषण विशेष्य भाव कहाँ बनेगा ? और उसका उदाहरण भी क्या मिलेगा ? तब तो इसको निश्चयनय समझ लीजिये । तो यहाँ जब सत् इतना ही कहा तब कोई दोष नहीं आता । इसी प्रकार जीव चित् है इतना कह देने भरसे उदाहरण और विशेषण विशेष्य भावकी कल्पना करके इसे भी निश्चयनयका विषय नहीं मानते तो चलो मत मानो ! किन्तु 'जीव' इतना भर शब्द तो निश्चयनयका विषय बन जायगा, फिर तो कोई दोष नहीं आता । व्यवहारनयका अवकाश तो वहाँ है जहाँ भेद नजर आता हो । सत् एक है, इतना कहनेमें भी भेद डाल दिया और उसे व्यवहारनय बना दिया । लेकिन 'सत्' इतना कहनेसे क्या भेद डालोगे ? वह तो व्यवहारनयका विषय न बनेगा । उसे तो निश्चयनयका उदाहरण मानो इसी प्रकार जीव चित्स्वरूप है, इसमें

भेद डाल दिया, और उसे व्यवहारनयका विषय बना दिया । लेकिन कोई पढ़ कहे कि जीव तो इतना कहने भरसे तुम क्यों नहीं निश्चयनयका उदाहरण मान लेते ? तो ये निश्चयनयके उदाहरण हैं, और आपको इस तरफ निश्चयनयको उदाहरण सहित मान लेना चाहिए । अब इस शब्दाका उत्तर कहते हैं ।

न यतः सदिति विकल्पो जीवः काल्पनिक इति विकल्पश्च ।

तत्तद्वर्गविशिष्टस्तद्धानुपचर्यते स यथा ॥६२१॥

उक्त उदाहरणोंकी भी धर्मोपचार होनेसे निश्चयनयकी अविषयता — उक्त गायामे शब्दाकारने यह कहा है कि जीव है, सत् है चित् है आदिक रूप तो निश्चयनयके विषय हो जाना चाहिए । उस शब्दाके समावा-मे यह गाया कही गई है । शब्दाकारकी उक्त शब्दा ठीक नहीं है, क्योंकि सत् इतना भी कोई विकल्प पड़े अथवा जीव इतना भी कोई विकल्प हो तो ये दोनों ही विकल्प कल्पित हैं अर्थात् किसी अर्थको लेकर, विशेषण भावको लेकर यह शब्द बना है । भिन्न-भिन्न धर्मोंसे युक्त होनेके कारण उन उन धर्मों वाला बताया जाय पदार्थ तो यह उपचारसे कहा जायगा । जिस धर्मकी जब विवक्षा होनी है उस धर्मसे युक्त वस्तुको कहना या उपचारसे होता है । यद्यपि शब्दाकारने विशेषण वाला द्वितीय शब्द हटाकर केवल यही प्रयोग किया कि सत् है, जीव है, लेकिन इतना भी कहनेपर भिन्न धर्मका संकेत होता है । और, उस धर्मसे युक्त पदार्थका निर्देश होता है अतएव यहाँ भी भेद उपस्थित हो ही गया, और जहाँ भेद आये उसको व्यवहार कहते हैं । इस कारण सत् है जीव है, इतना भी प्रयोग निश्चयनयमें होता नहीं है ।

जीवः प्राणादिमतः संज्ञाकरणं यदेतदेवेति ।

जीवनगुणसापेक्षो जीवः प्राणादिमानिहास्त्यर्थात् ॥६२२॥

निश्चयनयके उक्त उदाहरणमे धर्मोपचारका स्पष्टीकरण—जीव है, सत् है, ऐसा एक एक शब्द कहनेमे भी धर्मका उपचार होता है, यह बात जो उक्त गायामे कही गई है उसका स्पष्टीकरण इस गायामे किया गया है । जैसे कहा जीव है तो जीवका अर्थ क्या है ? जो प्राणोंको धारण करे उसको जीव कहते हैं । या जो जीवन गुणकी अपेक्षा रखे उसे जीव कहते हैं । तो जो यहाँ जीव मात्र ही कहा तो भी यह बोध हुआ कि जो प्राणोंसे युक्त हो सो जीव है, अथवा जिसमे जीवत्व गुण हो सो जीव है । तो यहाँ प्राणादिमान होना या जीवन गुण सापेक्ष होना यह बात तो शब्द बोलनेसे छानित हो गई । तो लो, अब भेद आ गया कि यह पदार्थ भी है जो प्राणोंसे जोता है, अथवा जिसमे जीवन गुण रहता है, ये सब बातें केवल एक शब्द कहनेपर

भी आ जानी है । तो यो कुछ भी उदाहरण देवें वे सब भेद साधक है और जो भेद साधक वचन है वे सब व्यवहारनयमे ही गमित हैं ।

यदि वा सदिति सत्सतः स्यात्संज्ञा सत्तागुणस्यसापेक्षात् ।  
लब्धं तदनुक्तमपि सद्भावात् सदिति वा गुणो द्रव्यम् ॥६२३॥

गुणसापेक्षता होनेसे उक्त उदाहरणकी निश्चयनयविषयता—एक शब्द बोलनेपर भी धर्म विशिष्ट वस्तुका बोध होता है और वहाँ उस धर्मका वस्तुमे उपचार बनता है इसके स्पष्टीकरणके लिए इस गायामे द्वितीय उदाहरणमे आलोचना की गई है । जैसे यह कहा गया कि सत् है तो सत् यह नाम सत् गुणकी अपेक्षा रखने वाले पदार्थका है । याने जिसमे सत्त्व गुण हो उसे सत्त्व कहते हैं । सत् गुण न कहे तो भी और बात न कहनेपर भी यह बोध तो हो ही गया कि अस्तित्व गुणसे सहित है । तो यहाँ मत्मे सीधा यह विकल्प नहीं उठाया कि वह द्रव्य है या गुण है तो भी बिना ही कहे भी सत् इतना मात्र कहनेसे यह विकल्प उठ जाता है । यह पदार्थ सत् है इसका भाव यह है कि यह पदार्थ अस्तित्व गुणसे युक्त है । इसमे सत्ता धर्म पाया जाता है और इस तरहकी दृष्टि रखनेसे यहाँ भेदका बोध हो गया । पदार्थ है उसमे सत्त्व गुण है । जो लो सत्त्व गुण और वह गुणी पदार्थ ऐसे वह दो भेद कर दिए गए । इससे सम्झना चाहिए कि जितने भी विकल्पात्मक ज्ञान हैं अथवा भेद साधक विज्ञान है वह सब व्यवहारनयका विषय होता है । देखो ना, केवल इतना ही कहा कि सत् लेकिन विद्वान् श्रोताश्रोको तो यह भास ही जायगा कि यह कहा जा रहा है । जिसमे सत्त्व गुण है ऐसा यहाँ पदार्थ है तो गुण गुणीका भेद हो ही गया और यह भेद व्यवहारनयका विषय है इस कारण इसको निश्चयनयका उदाहरण नहीं कहा जा सकता है ।

यदि च विशेषणशून्यं विशेष्यमात्रं सुनिश्चयस्यार्थः ।

द्रव्य गुणो न य इति वा व्यवहारलोपदोषः स्यात् ॥६२४॥

विशेषण शून्य विशेष्यमात्रको निश्चयनयका उदाहरण माननेकी समालोचना—यदि कोई शब्दाकार यहाँ ऐसी मनमे शब्दा रखे कि किसी शब्दके बोलनेपर कोई विशेषण वाली बात ही दृष्टिमे आ जाती है तो इस स्थितिमे दिमागको नहीं लगाया । शब्द तो बोल दे, पर विशेषण रहित विशेष्यका ही ध्यान रखे तो यो विशेषण रहित विशेष्य तो निश्चयनयका विषय मान लिया जायगा । यदि कोई विवेकी ऐसा अपना विवेक बनाये तो सुनो । इस तरह ही दृष्टि बनाकर अथवा विशेषण रहित विशेष्यको ही दृष्टिमे रखकर वह कुछ आगे पढ़ रहा है तो इस स्थितिमे चाहे द्रव्य और गुणकी सिद्धि हो जाय परन्तु पर्याय तो सिद्ध होगी ही नहीं । जो शब्द

बोला उस शब्दमें जो विशेषण चरित होता है उसको तो दृष्टिमें लेना ही नहीं है इस आग्रही शब्दाकारको और उस शब्दके द्वारा धर्म विशिष्ट जो धर्म समझा जाता है केवल उस विशेषको ही वाच्य समझना है तब तो शब्दार्थ भी सुगम हुआ, विशेषण-भाष्य न रहा, पर्याय भी सिद्ध न हो सका। तो यो जब पर्याय भी सिद्ध न हो सकेंगे तो व्यवहार कहाँ रहेगा ? उसका ही लोप हो जायगा। जैसे मानो कहा जीव और जीव शब्दका धर्म यह है कि जो चैतन्य प्राणमें जीवे या दृश प्राणोंसे जीवे, जहाँ जीवन गुणकी बात हो उसको जीव कहते हैं। अब शब्द बोलकर जीवकी विशेषता तो दृष्टिमें रखी नहीं, फल क्या हुआ ? असाधारण धर्म गायब हो गया। जब असाधारण धर्मका ही ध्यान न रहा तो असाधारण धर्म विशिष्ट ही तो गुण द्रव्य जाना जाता है। किसी पदार्थकी पहिचान असाधारण धर्मसे होती है। अब यहाँ असाधारण धर्मका तो स्थान ही नहीं कि। जा रहा है तो फिर द्रव्यका भी बोध कैसे हो ? गुणका भी बोध कैसे हो ? फिर तो कहीं बोध हो ही नहीं सकता। सर्व प्रकारकी तीर्थ प्रवृत्तिका लोप होगा, व्यवहारका भी लोप होगा, व्यवहारका भी लोप हो जायगा। यह एक महान् दोष माना है यदि विशेषण रहित विशेष्यको ही निश्चयनय का विषय स्वीकार किया जाता है।

**तस्मादवसेयमिदं यावदुदाहरणपूर्वको रूपः ।**

**तावान् व्यवहारनयस्नस्य निषेधात्मकस्तु परमार्थः ॥६२५॥**

सोदाहरणरूपोंकी व्यवहारनयरूपता व निश्चयनयकी निषेधात्मकता का निर्णय—इस कारण ऐसा ही निर्णय रखना चाहिए कि जितना भी उदाहरण पूर्वक कथन बनेगा वह सब व्यवहारनय बनेगा। क्योंकि कथनमें कोई शब्द ही तो बोला जायगा और शब्द धातु निष्पन्न होता है। धातु किसी एक अपनी क्रियाको बताता है। उस क्रियामें रहने वालेको धातु निष्पन्न शब्द बनाते हैं तो शब्दों द्वारा कोई विशेषणकी बात ही तो प्रकट हुई। ऐसी स्थितिमें अश ही जाना गया, भेद ही समझा गया। तब कुछ भी उदाहरण दें कुछ भी वचन बोलें उस वचनमें भेद ही सिद्ध होगा। और, भेद सिद्ध होनेके कारण वह व्यवहारनय बनेगा। फिर निश्चयनय क्या बनेगा ? तो यही कहना पड़ेगा कि व्यवहारका जो निषेध हो सो निश्चयनय है। निश्चयनयमें लक्ष्य कुछ न रहा हो ऐसी बात नहीं है। निश्चयनयमें लक्ष्य है। किमी का बोध है जिसके बलपर ही तो व्यवहारका निषेध किया जा रहा है। यदि कोई किसी सम्बन्धमें यह कहे कि ऐसा नहीं है तो ऐसा कहने वालेके यह ज्ञान तो बना ही है कि ऐसा है। भले ही उसे न कहे, पर तथ्य मालूम हो तभी कोई अतथ्यका निषेध कर सकता है कि ऐसा नहीं है। निश्चयनयमें तथ्यका पता है, उस अखण्ड सत्का परिचय है, जिसके बलपर ही यह निश्चयनय निषेध करता है व्यवहारका कि ऐसा

नहीं है। तो निश्चयनयका विषय निषेध है और व्यवहारनयका विषय भेद है। जो भेदको सिद्ध करे सो व्यवहारनय है और जो व्यवहारका निषेध करे सो निश्चयनय है।

ननु च व्यवहारनयो भवति च निश्चयनयो विकल्पात्मा ।

कथमाद्यः प्रतिषेधोऽस्त्यन्यः प्रतिषेधकश्चकथमिति चेत् ॥६२६॥

व्यवहारनय व निश्चयनय दोनोंके विकल्पात्मक होनेपर व्यवहारको प्रतिषेध्य व निश्चयनयको प्रतिषेधक माननेके कारणकी जिज्ञासा— शङ्काकार यहाँ अपना एक प्रश्न रख रहा है कि जब व्यवहारनय भी विकल्पात्मक है और निश्चयनय भी विकल्पात्मक है फिर यह भेद कैसे बन गया कि व्यवहारनय तो प्रतिषेध्य होता है और निश्चयनय उसका प्रतिषेधक होता है। तब दोनों ही मय विकल्पात्मक है। दोनों नयोंकी विकल्पात्मकता भली प्रकार सिद्ध की गई है। यद्यपि निश्चयनयका विषय निषेध कहा है इतनेपर भी विकल्पात्मक भी सिद्ध किया गया। निश्चयनयमे न का तो बोध हुआ। तो निषेधरूप विकल्पात्मक करने वाला निश्चयनय है इस बातका भले प्रकार समर्थन किया गया है। तो जब व्यवहारनय भी विकल्पात्मक है और निश्चयनय भी विकल्पात्मक है फिर यह भेद कैसे डाला जा रहा है कि व्यवहारनय तो निषेध करने योग्य है और निश्चयनय उसका प्रतिषेधक है। कोई उल्टा कहदे कि व्यवहारनय तो निषेधक है, निश्चयनय निषेध्य है विकल्पात्मककी समानता होनेपर फिर उनमे एक कोई प्रतिषेध्य हो दूसरा प्रतिषेधक हो यह अन्तः कैसे बना ? अब इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं।

न यतो विकल्पमात्रमर्थाकृतिपरिणतं यथा वस्तु ।

प्रतिषेध्यस्य न हेतुश्चेदयथार्थस्तु हेतुरिह तस्य ॥६२७॥

व्यवहारके प्रतिषेध्यत्वमे अयथार्थताकी कारणरूपता— शङ्काकारने जो उक्त शङ्का की है वह विना विचारे की है। तथ्य यह है कि व्यवहार प्रतिषेध्य है और निश्चयनय प्रतिषेधक है ऐसा अन्तर होनेका कारण यथार्थता और अयथार्थता है, विकल्पात्मकपना नहीं है। विकल्पात्मकपना होनेसे ही कोई प्रतिषेधक बने और कोई प्रतिषेध्य बने तब तो उक्त शङ्का ठीक हो सकती थी, लेकिन विकल्पात्मकताके आधार पर तो यहाँ प्रतिषेध्य और प्रतिषेधकपनेकी बात ही नहीं है, किन्तु जहाँ अयथार्थता है वह प्रतिषेध्य है, जहाँ अयथार्थता नहीं है वह प्रतिषेधक है। प्रतिषेध करने वाले नयमे भी विकल्प पड़ा है लेकिन वह विकल्प निषेधक है और व्यवहारनयमे भी विकल्प पड़ा है, वह विकल्प प्रतिषेध्य है। अब इस ही तथ्यको अगली गाथामें

स्पष्ट करते हैं ।

**व्यवहारः किल मिथ्या स्वयमपि मिथ्योपदेशकश्च यतः ।**

**पूतिषेध्यस्तस्मादिह मिथ्यादृष्टिस्तदर्थदृष्टिश्च ॥६२८॥**

व्यवहारके प्रतिषेध्यत्वमें मिथ्योपदेशकत्वकी कारणता—व्यवहारनय मिथ्या होता है, क्योंकि वह स्वयं मिथ्या उपदेश करने वाला है । और, इसी कारण से व्यवहारनय अर्थात्, मिथ्योपदेशक वचन प्रतिषेध्य हैं दूर करने योग्य हैं और ऐसे व्यवहारनयके विषयपर जो दृष्टि देते हैं, तद्रूप श्रद्धा करते हैं वे मिथ्यादृष्टि जीव हैं । जैसे कहा जीव ज्ञानवान है, तो ऐसा कथन करके जीवके स्वरूपपर दृष्टि पहुंचाने का प्रयास किया गया है । और, यहा प्रयास निश्चयनयके विषयका लक्ष्य करनेके लिए किया गया है । जीव परमार्थसे कैसा है मैं कैसा हूँ ऐसा समझमेंके लिए इस व्यवहारनयका प्रयास हुआ है कि मैं ज्ञानमान हूँ, मैं ज्ञानवान हूँ । लेकिन उस प्रयोजन को भूल जायें कोई और व्यवहारनयने जिस विधिसे कुछ कहा है उस ही विधिकी आग्रह करले जैसे कि इस प्रसङ्गमें यह कहा गया कि जीव ज्ञान वाला है तो व्यवहारनयसे यह समझाया कि जीव एक पदार्थ है, ज्ञान भी एक पदार्थ है और ज्ञान जीव में पाया जाता है ऐसा यदि कोई समझले तो भी जीवके तथ्यपर तो नहीं पहुंचे । बल्कि उसे जीवसे निराला और ज्ञानसे निराला समझ लिया । और, ऐसा यदि कोई समझ रखे तो उसे सम्यग्दृष्टि तो न कहा जा सकेगा । तो व्यवहारनय जिन वचनोंमें अपना विषय कहता है उन वचनोंका जितना अर्थ है उतने ही अर्थका अनुसरण करके केवल वही मान लेवे और प्रयोजनको भूल जाय तो उसका यह कथन मिथ्या हो जाता है । और, इसी कारण यह प्रतिषेध्य है जैसे कि निश्चयनयने बताया कि व्यवहारनयने जो कहा है सो परमार्थसे नहीं है । तो जो व्यवहार प्रतिषेध्य बना, अब उस व्यवहारनय पर ही जो चले अनुसरण करे ऐसी श्रद्धा रखने वाला पुरुष मिथ्यादृष्टि है, उसको शान्तिका मार्ग मिलना असम्भव है ।

**स्वयमपि भूतार्थत्वाद्भवति स निश्चयनयो हि सम्यक्त्वम् ।**

**अविकल्पवदतिवागिव स्यादनुभवैकगम्यवाच्यार्थः ॥ ६२९ ॥**

**यदि वा सन्यग्दृष्टिस्तद्दृष्टिः कार्यकारी स्यात् ।**

**तस्मात् स उपोक्ष्योनोपादेयस्यदन्यनयवादः ॥ ६३०॥**

निश्चयनयकी यथार्थता व उपादेयता—निश्चयनय स्वयं यथार्थ विषयको प्रतिपादन करने वाला है, इसी कारण उसे भूतार्थ कहते हैं और वह सम्यक् रूप होता

है। इस ही निश्चय तत्त्वके आश्रयसे सम्यक्त्व प्रकट होता है। अद्यपि यह निश्चयनय विलसात्मक है इसने निषेधरूप विकल्प पड़ा है तो भी वह अविकल्प जैसा ही हो रहा है, क्योंकि निश्चयनय सब प्रकारके भेद तत्त्वलोका निषेध करने वाला है। तो जहाँ समस्त भेददृष्टिसे हटाया वहाँ जो दृष्टिमें आया, दृष्टिमें आया इस कारण तो विकल्पात्मक है परन्तु वहाँ कोई विधिविकल्प है नहीं, इस कारण अविकल्प जैसा ही प्रतीत होता है। निश्चयनय वस्तुन, वचनके अगोचर है। यद्यपि निश्चयनयका विषय गहाँ निषेध नताया गया है, वह प्रतिषेधगम्य है। यो निषेधरूप वचनको उसका विषय बताया है फिर भी वह वचनके अगोचर जैसा ही है। निश्चयनयका वाच्य क्या है ? इस नयने किस विषयको समझा है ? यह बात तो अनुभवगम्य है। अनुभवसे निश्चयनयके विषयका बोध होता है। यद्यपि अनुभवकी दशा निर्विकल्पर दशा है और निश्चयनयकी दशा सविकल्प दशा है फिर भी निश्चयनयके प्रकरणमें कौन सा तत्त्व आया ? इसका स्पष्ट परिचय अनुभवका ही हो पाता है। अतएव निश्चयनय वचनके अगोचर माना गया है। वचनके द्वारा जो कुछ कहा जायगा वह समस्त विवेचन किसी न किसी प्रकारसे बोधरूप ही होगा और वह विवेचन व्यवहारनयका ही विषय बनेगा। अतः यह निर्णय बना कि निश्चयनय निषेधरूपमें ही वक्तव्य है। विशेष निश्चयनय वचनके अगोचर है, ऐसा निश्चयनयके विषयका श्रद्धान करने वाला जीव सम्यग्दृष्टि है और नहीं कार्यकारी है। अपनी अनन्त प्रभुताका विकास कर सदाके लिए ज्ञानानन्दमय हो जाना है। तो जिसकी दृष्टि जिसके आश्रयसे निर्मल पर्यायोका प्रवाह चल उठता है ऐसा वह निश्चयनय उपोद्देश्य कहा गया है। और इस निश्चयनयके अतिरिक्त जितने भी नयवाद हैं वे व्यवहारवाद हैं और अग्राह्य हैं। उसके विषयभूत भेदका आश्रय करनेसे शान्ति अथवा मोक्षकी अवस्था प्रकट नहीं होती है। यो निश्चयनय यथार्थ है और व्यवहारनय मिथ्या है। इसी कारण निश्चयनयको प्रतिषेधक कहा है और व्यवहारनयको प्रतिषेध्य कहा है।

ननु च व्यवहारनयो भवति स सर्वोपि कथमभूतार्थः ।

गुणपर्ययवद्द्रव्य यथोपदेशात्तथानुभूतरच ॥ ६३१ ॥

अथ किमभूतार्थत्वं द्रव्याभावोऽथवा गुणाभावः ।

उभयाभावो वा किल तद्योगस्यात्पूभावसादिति चेत् । ६३२ ।

वस्तुस्वरूपप्रतिपादक व्यवहारनयकी अभूतार्थताके कारणकी जिज्ञासा यहाँ शङ्काकार कहता है कि व्यवहारनय सारा ही कैसे अभूतार्थ हो जायगा ? जैसे व्यवहारनयमें यह उपदेश है कि द्रव्य गुण पर्याय वाले होते हैं और ऐसा उपदेश सर्वज्ञदेव और महर्षियों द्वारा हुआ है और अनुभव भी यह बताता है कि प्रत्येक पदार्थ

गुणपर्यायात्मक होता है। केवल गुण रूप ही पदार्थ नहीं अर्थात् वहाँ यदि परिणामन नहीं है तो कुछ भी सत्त्व नहीं है और यदि गुण नहीं है तो परिणामन ही क्या हो ? वहाँ भी सत्त्व न रहेगा। तो गुण पर्याय वाता द्रव्य है ऐसा जो उपदेश है वह व्यवहारनयका उपदेश है। अब यहाँ कोई यह बताये कि इस उपायमे गली क्या है और किस बातसे यह व्यवहारनय अभूतार्थ बन जाता है बताये ? कोई कि क्या द्रव्यका अभाव है जिससे कि द्रव्यकी बात कही जानी मिथ्या बन जाय, अथवा गुणका अभाव है ? जिससे कि गुणके अद्भावका वचन मिथ्या बनाया जाय ? या दोनोंका अभाव है जिससे कि गुण पर्यायवत् द्रव्य, इस सिद्धान्तको मिथ्या कहा जाय ? किसका अभाव है ? अथवा क्या उन दोनोंके मेलका अभाव है, अर्थात् गुण पर्याय दोनों एक साथ एक वस्तुमे न रह सकें क्या ऐसी बात है ? कौनसा कारण है जिससे कि यह कहा जा सके कि गुण पर्यायवत् द्रव्य इस प्रकार महपिजनोका जो उपदेश है, व्यवहारनयका जो कथन है वह मिथ्या हो जाय। और जब ये सब अभाव नहीं मालूम होते, गुण भी है, पर्याय भी विदित होती है और सदा गुण पर्यायात्मक है तब इस व्यवहारनयके उपदेशको मिथ्या अथवा अभूतार्थ क्यों कहा जा रहा है ? अब इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं।

**सत्य न गुणाभावो द्रव्याभावो न नोभयाभावः ।**

**न हि तद्योगाभावो व्यवहारः स्यात्तथाप्यभूतार्थः ॥६३३॥**

वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन किया जानेपर भी व्यवहारनयकी अभूतार्थताका कथन—शङ्काकारने ऐसा पूछकर कि क्या गुणका अभाव है या द्रव्यका अभाव है या दोनोंके मेलका अभाव है ? यह सब पूछकर उसका इस प्रकारसे उत्तर न मिलेगा। ऐसी समझ बनाकर यह पोषण किया है कि व्यवहारनय यथार्थ होता है, वह मिथ्या नहीं है। इस शङ्काका समाधान इस गायामे दिया है। शङ्काकारका यह कहना यद्यपि ठीक है, गुणका अभाव नहीं है, द्रव्यका भी अभाव नहीं है, दोनोंका भी अभाव नहीं है और दोनोंके मेलका भी अभाव नहीं है, इतनेपर भी व्यवहारनय मिथ्या ही होता है। मिथ्या होनेका कारण क्या, है इस बातको अगली गायामे बतायेंगे पर सक्षेपमे यह समझ लेना चाहिए कि जिस प्रणालीसे किसी भी प्रकारका भेद सिद्ध होता हो तो वह प्रणाली अभूतार्थ कही जायगी। क्योंकि वस्तुमे कहीं भी भेद पड़ा हुआ नहीं है। यह व्यवहारनयकी अभूतार्थताकी कुञ्जी है। जहाँ भी अभूतार्थता सिद्ध होती हो वहाँ यह बात मिलेगी कि अभेद वस्तुमे किसी भी प्रकारका भेद करने का प्रयत्न किया गया है। यावत् भेद है वह सब व्यवहार है, इसी कुञ्जीके अनुसार शङ्काकारकी शङ्काके समाधानका स्पष्टीकरण अब अगली गायामें दिया जा रहा है

इदमत्र निदानं किल गुणवद्द्रव्यं यदुक्तमिह सूत्रे ।

अस्ति गुणोस्ति द्रव्यं तद्योगात्तदिह लब्धमित्यर्थात् । ६३४ ।

तदसन्न गुणोस्ति यतो न द्रव्यं नोभयं न तद्योगः ।

कैः लमद्वैतं सद्भवतु गुणे वा तदेव तद्द्रव्यम् ॥ ६३५ ॥

लक्षणप्रतिपादक व्यवहारनयकी भी अभूतार्थताके कारणका स्पष्टीकरण गुणपर्यायवत् द्रव्य इस प्रकारका आश्रय लेकर जो सतजनोका उपदेश है वह यद्यपि कार्यकारी है, परमार्थ वस्तु की ओर लक्ष्य करानेका हममे प्रयास भरा है लेकिन जिन शब्दोमे यह उपदेश है वे शब्द यह बतलाते हैं कि यह व्यवहारनय मिथ्या है, क्योंकि इसमे यही तो कहा गया है कि द्रव्य गुणपर्याय वाला है । जहाँ यह बात आई कि द्रव्य गुण वाला है तो उससे ऐसा ही अर्थ ध्वनित होता है कि गुण कोई चीज है, द्रव्य कोई चीज है और फिर गुणके मेलसे यह द्रव्य गुण निराना कहलाया लेकिन बात ऐसी है कहाँ ? पदार्थ तो अपने आपमे अद्वैत सत् है । तब पर्यायकी बात कहकर उपदेश किया है कि द्रव्य पर्याय निराला है । वहाँ भी यही अर्थ ध्वनित होता है कि पर्याय कुछ चीज है और द्रव्य कुछ चीज है । फिर उन पर्यायोका मेल करानेपर यह द्रव्य पर्याय वाला कहलाता है । लेकिन पर्याय क्या कोई भिन्न वस्तु है और द्रव्य कोई उससे जुदी चीज है ? इस लक्षणमे जो कुछ जिन शब्दोसे कहा गया है उन्ही शब्दोके अनुसार समझ बनानेपर विशेषवादका प्रसङ्ग आता है । जब कहा कि द्रव्य गुण पर्याय वाला है तो वहाँ भी यही समझिये कि परमार्थतः न तो कोई गुण वस्तु है और न केवल कोई द्रव्य वस्तु है, न दोनों है, न उन दोनोंका योग है । किन्तु केवल वह एक अद्वैत सत् है । अब चाहे कोई गुणको दृष्टि रखकर सत् गुण कहे, चाहे कोई द्रव्यकी दृष्टि रखकर सत् द्रव्य कहे पर वस्तुतः तो वहाँ अनिवर्चनीय अद्वैत सत् है । तो वस्तुमे कोई ऐसा भेद भी पड़ा हुआ है और ये व्यवहारनयके लक्षण उन भेदोकी बात बताते हैं इस कारणसे यह व्यवहारनय मिथ्या कहलाता है । यही निर्णय इस प्रसङ्गके अन्तमें इस गाथामें दिया है ।

तस्मान्प्रायागत इति व्यवहारः स्यान्नयोप्यभूतार्थः ।

केवलमनुभविस्तारस्तस्य च मिथ्यादृशो हतास्तेपि ॥ ६३६ ॥

व्यवहारनयके अभूतार्थत्वका व व्यवहारनयके अनुभविताओके मिथ्या दृष्टित्वका निर्णय - उक्त गाथामे जो युक्ति दी है उस युक्तिके अनुसार यह बात न्यायसे प्राप्त हो चुकती है कि व्यवहारनय अभूतार्थ है, क्योंकि व्यवहारनय भेदका साधन करता है और भेदरूपसे दृष्टि बनानेपर उपयोगकी निमलता नहीं बनती ।

अभेद वस्तु आश्रयानीय नहीं हो पाता । इस कारण भेदकी सिद्धि करने वाला व्यवहारनय अभूतार्थ है । जो लोग केवल इसी व्यवहारनयका आश्रय करते हैं ऐसे ही भेद का अनुभव करते रहते हैं वे तो बरवाद हो जाते हैं, क्योंकि शान्तिका मार्ग मिन नहीं पाता और भ्रमका क्लेश-सहते रहते हैं । यों व्यवहारनयका आलम्बन करने वाले पुरुष मिथ्यादृष्टि हैं । व्यवहारका प्रतिषेध करके निश्चयनयने जिस तत्त्वको दिखाया है उस तत्त्वका आश्रय करनेसे सम्यक्त्व होता है और उत्तरोत्तर प्रकाश होकर उसकी स्थिरतामें रत्नप्रयकी पूर्णता बनती है । यो निश्चयनय भूतार्थ है और व्यवहारनय अभूतार्थ है । यह प्रकरण यहाँ निर्दोष सिद्ध होता है ।

ननु चैवं चेन्नियमादादरणीयो नयो हि परमार्थः ।

किमकिञ्चित्कारित्वाद् व्यवहारेण तथाविधेन यतः ॥ ६३७ ॥

अभूतार्थ होनेपर भी व्यवहारनयकी वाच्यताके कारणकी जिज्ञासा—  
अब यहाँ शङ्काकार यह कह रहा है कि जब व्यवहारनयका अनुभव करनेसे बरबादी है और व्यवहारनयका आलम्बन करने वाले मिथ्यादृष्टि है । यो जब व्यवहारनय मिथ्या ही है तब तो केवल निश्चयनयका ही आदर करना चाहिए और जब व्यवहारनय कुछ भी करनेमें समर्थ न रहा, वह मिथ्या ही है तो उसे फिर सर्वथा कहना ही न चाहिए । व्यवहारनयका फिर प्रयोग किया ही क्यों जा रहा है ? उक्त प्रसङ्गसे यह सिद्धित हो रहा है कि व्यवहारनय मिथ्या है, आदरके योग्य नहीं । तो इतने तिरस्कृत किये गए व्यवहारनयका फिर प्रयोग क्यों किया जा रहा है, इसका समाधान करते हैं ।

नेनं यतो बलादिह विप्रतिपत्तौ च सशयापत्तौ ।

वस्तुविचारे यदि वा प्रमाणमुभयावलम्बितज्ज्ञानम् । ६३८ ॥

व्यवहारनयकी वाच्यतामें वस्तु विचारार्थताकी कारणरूपता—  
शङ्काकारकी उक्त शङ्का यो सङ्गत नहीं है कि जब किसी विषयमें विवाद हो जाय अथवा किसी विषयमें सदेह हो जाय तब व्यवहारनयका आलम्बन बलात् लेना ही पड़ता है । उस समय व्यवहारनयका आलम्बन लिए बिना समस्या नहीं सुलझती । किसी तत्त्वके स्वरूपमें विवाद हो गया, अब वह विवाद तो किसी प्रतिपादनसे ही तो समझा जायगा । युक्ति विशेषण भेद सभी दृष्टियोंसे उसे समझना पड़ेगा तब विवाद शान्त होगा । और जब किसी शब्दका बोलना भी व्यवहार हो गया तो निश्चयनय प्रतिबोधका कारण तो न बना कि दूसरेको यह समझा दें तो विवाद जैसी परिस्थिति होनेपर व्यवहारनयका ही आलम्बन लेना पड़ता है । इसी प्रकार किसी विषय में सदेह हो गया तो वह भी विवादकी ही चीज है । तो सशय होनेपर जो समझने

समझनेकी दशा बनेगी-तो व्यवहारनयका आलम्बन करके ही बनेगी-। तो वहाँ व्यवहारनय आवश्यक हो-गया । इसी प्रकार जब वस्तुका विचार करनेको ही वँठेंगे तो उस विचार करनेके प्रसङ्गमें भी व्यवहारनयका आलम्बन अवश्य लेना होगा और फिर यह भी समझ लीजिये कि वही ज्ञान प्रमाण कहला सकता है जो ज्ञान निश्चयनय-और व्यवहारनय दोनोंका आलम्बन लेता हो । सम्यग्ज्ञान तब ही अपनी सब कलाओं से युक्त हो पाता है जबकि निश्चयनय और व्यवहारनय दोनोंका आलम्बन करके-बोध किया गया हो । केवल व्यवहारनयका आलम्बन करना जैसे प्राणियोंको कुमार्गमें ले जाने वाता बन जाता है, यो ही व्यवहारनयके बिना निश्चयनयका ही आलम्बन करनेमें प्रमाणाता नहीं आ पाती है । व्यवहारनयका आलम्बन लिए बिना पदार्थका विचार ही नहीं हो सकता है । अतः व्यवहारनयका निरूपण आवश्यक हो जाता है । यहाँ कोई यह भी शका कर सकता है कि जब व्यवहारनय मिथ्या है, तो व्यवहारनय के द्वारा जो वस्तुका विचार बनना है, जो भी कथन होता है वह भी मिथ्या ही होगा तब भी व्यवहारकी क्या आवश्यकता रही ? लेकिन यह शका किसी अंशमें ठीक हो सकती है, परन्तु तथ्य यह है कि बिना व्यवहारके वस्तुका विचार ही नहीं सकता, कुछ भी निरूपण न करें तो यह कैसे जाना जायगा कि पदार्थ अनन्त गुणात्मक है । पदार्थ परिणामी है । इस सबका परिज्ञान व्यवहारनयके द्वारा पदार्थको जानकर ही तो यथार्थताका बोध होगा । या सरल शब्दोंमें यो कह लीजिये कि व्यवहार पूर्वक ही आत्मा निश्चयनयपर आरुढ होता है । यद्यपि व्यवहारनयकी जो विवेचना है उसे यथार्थ न कहेंगे लेकिन विवेचनके द्वारा यथार्थताका बोध होता है । जैसे कि कोई अंगुलीके इशारेसे चन्द्रमाको दिखाये तो अंगुलीका इशारा यह खुद चन्द्रमा न कहलायेगा, लेकिन उस सहारेसे चन्द्रमाका बोध होता है । यो ही व्यवहारनयके आलम्बनसे यथार्थ स्वरूपका परिचय कराया जाता है । तब व्यवहारनयने जो कुछ बताया है वह वस्तुकी यथार्थता नहीं है किन्तु विवेचनाके बिना यथार्थताका बोध भी नहीं होसकता इसी कारणसे व्यवहारनय आदरणीय है और व्यवहारनयका प्रयोग करना श्रेयस्कर भी है । निषेध तो इस बातका किया जा रहा है कि व्यवहारनय जो कुछ कहता है उसे एक लक्ष्यका सकेत समझना चाहिए । ठीक उसी रूपसे, भेदरूपसे वस्तु यही पूर्ण है-इस तरह न मान लेना चाहिए यो व्यवहार निश्चयका साधक होनेसे आदरणीय है ।

तस्मादाश्रयणीयः केषाञ्चित् स नयः प्रसङ्गत्वात् ।

अपि सविकल्पानामिव न श्रेयो निर्विकल्पबोधवताम् ॥६३६॥

प्राक् पदवीमें व्यवहारनयकी आश्रयणीयताका प्रतिपादन-व्यवहारनय आदर करने योग्य है अथवा नहीं है इस सम्बन्धमें ये दोनों ही निर्णय हैं । किन्हीं २ जीवोंको तो व्यवहारनय आश्रय करने योग्य है । जिस प्रसङ्गमें वे पड़े वे उस प्रसङ्गके

भाषिक उनको व्यवहारनय आवश्यक है। अर्थात् जो सविकल्प ज्ञान वाला है ऐसे प्राणियोंके लिए व्यवहारनय आश्रय करने योग्य है, किन्तु निर्विकल्प वधवानेके लिए व्यवहारनय हितकारी नहीं है। सविकल्प ज्ञान पूर्वक जो पुरुष निर्विकल्प ज्ञानमें पहुँच गए हैं अब उन पुरुषोंको व्यवहारनयकी शरणा नहीं लेनी होती। जो निर्विकल्प समाधिभावमें स्थित है, आत्मानुभवका अलौकिक आनन्दरस ले रहे हैं उनको सकेला होना बुरा है, उनमें तरङ्ग आना बुरा है, यो ही समझ लीजिए कि व्यवहारनयका वे आश्रय करने लगे तो आत्माश्रय जैसे वैभवसे हटकर एक दरिद्रतामें लग गए हैं। तो व्यवहारनय किन्हीं किन्हीं पुरुषोंको आश्रय करने योग्य है किन्तु निर्विकल्प ज्ञानमें ही जो आ गए पुरुषोंको व्यवहारनय करनेके योग्य नहीं है, जैसे एक स्थूल उदाहरण समझिये कोई पुरुष मंदिरकी दूसरी मजिल पर जा रहा है तो उस पुरुषकी ये सीढियाँ आश्रय करना योग्य है या नहीं? ऐसा एक साधारण भवन सामने रखा जाय तो वहाँ एकान्त उत्तर कुछ न बन सकेगा। यदि यह कहा जाय कि वे सीढियाँ भालम्बन करनेके योग्य हैं तो इसका यह अर्थ लगाया जा सकेगा कि किसी भी सीढीको पकड़ कर रह जायें क्योंकि वे तो आश्रय करनेके योग्य हैं? यदि यह उपदेश किया जाय कि सीढियाँ आश्रय करनेके योग्य नहीं हैं तो कोई नीचे खड़ा हुआ कोई भालसी पुरुष बड़े भजेमें इस आज्ञाका पालन कर सकता है। सीढियाँ तो आश्रय करनेके योग्य नहीं हैं ऐसा बताया है बड़े पुरुषोंने तो हम सीढियोंको छुर्वें ही क्यों? उनपर चढ़े ही क्यों? ऐसा आग्रह करके वह नीचे बैठ ही रहे तो भी वह मन्दिरमें न जा सकेगा। सीढियोंका भालम्बन करनेका एकान्त करे तो भी वह मन्दिरमें न पहुँच पायगा। सीढियाँ भालम्बन करने योग्य ही नहीं हैं ऐसा आग्रह करके दूर रहे तो भी वह मन्दिर न पहुँचेगा। तो करना क्या चाहिए कि जब बिल्कुल नीचे हैं तो उन सीढियोंका आश्रय करना चाहिए उनपर चढ़ना चाहिए और जिस सीढीपर चढ़ गए हैं उसको छोड़ कर अगली सीढीपर चढ़ना चाहिए। इस तरह भालम्बन की हुई सीढीका परित्याग करते जाना चाहिए। तब मन्दिरमें पहुँचकर प्रभुके दर्शन हो सकते हैं। ऐसे ही यहाँ जाने जिनका अभी वस्तु स्वरूपमें पूरा प्रवेश नहीं है अथवा उस स्वरूप की उपासनाका अभ्यास नहीं बन पाया है ऐसे पुरुषोंको व्यवहारका-आश्रय करना चाहिए, अब तब, जब तक कि वीतरागता और विज्ञान प्रकट न हो जाय। तो निर्णय यह रहा कि व्यवहारनय प्राथमिक पुरुषोंको भालम्बन करने योग्य है, किन्तु निर्विकल्प समाधिमें ठहरे हुए पुरुषोंको व्यवहारनयका भालम्बन करना योग्य नहीं है। इस तरह परमार्थ तो निवृत्त्यनय है और उसकी प्राप्ति के लिए व्यवहारनयका प्रयास है।

ननु च समोहितसिद्धिः किल चैवस्मान्नयात्कथं न स्यात् ।

विपूतिपत्तिनिरासोवस्तु विचारश्च निश्चयादिति चेत् ॥६४०॥

निश्चयनयसे ही विवादपरिहार, वस्तुविचार, समीहित सिद्धि न हो जानेके कारणकी जिज्ञासा—अब शङ्काकार पुनः कहता है कि इष्ट मिष्टिके लिए, विवादका परिहार करनेके लिए, वस्तुका विचार बनानेके लिए निश्चयनयका आश्रय किया जा रहा है। तो ये सब बातें निश्चयनयसे ही क्यों नहीं मान ली जाती? निश्चयनयके आलम्बनसे विवाद मिट जायगा। संशय दूर हो जायगा, वस्तुका विचार भी बन जायगा। तो गो निश्चयसे सब बातें मान ली जानेपर फिर व्यवहारनयकी आवश्यकता न रहेगी। विवाद परिहार, संशय विनाश वस्तु विचार ये सभी निश्चयनयसे ही हो जायेंगे, इस कारण केवल निश्चय ही मानना चाहिए। व्यवहारनयकी तो बात कहना मिथ्यानय है और अकार्यकारी है। इस प्रकार शङ्काकारने पुन अपनी शङ्का दोहराई कि सब कुछ हित जब निश्चयनयसे मिलता है तो उपदेश निश्चयनयका ही करना चाहिए, व्यवहारनयका कथन करना तो असङ्गत मालूम होता है।

नैवं यतोस्ति भेदोऽनिर्वचनीयो नयः स परमार्थः ।

तस्मातीर्थस्थितये श्रेयान् कश्चित् स वावद्कोपि ॥६४१॥

निश्चयनयकी अनिर्वचनीयताके कारण तीर्थ स्थितिके लिये व्यवहारनयकी हितकाङ्क्षा—अब उक्त शङ्काका समाधान करते हुए आचार्यदेव कहते हैं कि ऊपर जो शङ्का उठाई गई है वह ठीक नहीं है, क्योंकि निश्चयनय और व्यवहारनय इन दोनोंमें भेद है। निश्चयनय तो वचनके अगोचर है, निश्चयनयके द्वारा पदार्थका विवेचन किया ही नहीं जा सकता। इसी कारण धर्म या दर्शनकी स्थिति लिए हुए वस्तु स्वभावकी जाननेके लिए बोलने वाला जो व्यवहारनय है सो यह व्यवहारनय हितकारी है। व्यवहारनयको यहाँ बावजूक बतलाया है अर्थात् बोलने वाला, तो बोलने वाला होकर भी व्यवहारनय हितकारी है। क्योंकि इसके ही प्रनापसे धर्म और दर्शनकी स्थिति होती है। निश्चयनय तो एक वस्तुके सहज स्वभावका दर्शन कराता है। यद्यपि कोई यही करता रहे और कुछ भी न करे, इस स्थितिमें उसका कल्याण है, लेकिन जब पहिले परिज्ञान ही नहीं है तो निश्चयनयका प्रतिबोध कैसे सहज बने? उसके लिए व्यवहारनय सहयोगी है। यह व्यवहारनय निश्चयनयके तत्त्व पर प्रकाश देता है।

ननु निश्चयस्य वाच्यं किमिति यदालम्ब्य वर्तते ज्ञानम् ।

सर्वविशेषाभावेऽत्यन्ताभावस्य वै प्रतीतत्वात् ॥६४२॥

सर्व विशेषोंका अनालम्बन होनेसे निश्चयनयके अविषयत्व व अभाव की आशका—शङ्काकार कहता है कि निश्चयनयका वाच्य है क्या? स्पष्ट बताओ,

जिसका आलम्बन करके ज्ञान-क्रिया जा रहा है ? निश्चयनय भी तो एक-ज्ञान है और ज्ञान किसीको विषय करता हुआ रहता है तो निश्चयनयमें वह विषय क्या है जिसका आलम्बन करके बने हुए ज्ञानको निश्चयनय कहते हैं । अभी जितना कथन आया है उससे यह विदित हो रहा है कि निश्चयनयका विषय कुछ नहीं है । किंतु व्यवहारनय जो कुछ कहे उसका निषेध करना ही काम है । तो व्यवहारनयके कथन का निषेध करता जाय इतने मात्रसे निश्चयनयके विषय की पुष्टि तो नहीं होती है । आखिर निश्चयनयने समझा क्या है ? तो निश्चयनयका वह वाच्य बतलाईये ? अब तक तो ऐसा मालूम हुआ कि निश्चयनयका विषय कुछ है ही नहीं, अत्यन्ताभाव है निश्चयनयके विषयका और अब विषयका अत्यन्ताभाव है तो निश्चयनयका भी अत्यन्ताभाव हो जायगा । केवल व्यवहारका निषेध करता है निश्चयनय इतना कहने मात्रसे काम न बनेगा । जिसे हितकारी माना जा रहा है, ऐसे निश्चयनयका विषय तो कुछ सामने आना चाहिए । अब इस शब्दाका समाधान करते हैं ।

**इदमत्र समाधानं व्यवहारस्य च नयस्य यद्वाच्यम् ।**

**सर्वविकल्पाभावे तदेवनिश्चयनयस्य यद्वाच्यम् ॥६४३॥**

व्यवहारनयके वाच्यनेसे सर्व विकल्पोको दूर कर देनेपर व्यवहारनय वाच्यकी ही निश्चयनयवाच्यता—उक्त शब्दाका समाधान यह है कि देखिये । व्यवहारनयका जो कुछ भी वाच्य है, व्यवहारनयने जो कुछ भी प्रतिपादन किया है सो वहाँ सर्व विकल्पोको दूर हटा लीजिए और सर्व विकल्प दूर होनेपर फिर जो वाच्य रहता है वही निश्चयनयका वाच्य है । निश्चयनयका यथार्थतया वाच्य कौन है उसको केवल आत्माकी कुछ बात ही कहकर कैसे बताया जाय ? बाह्य पदार्थका अथवा भेद का आलम्बन करना ही पड़ेगा । नो वहाँ वह व्यवहारनय बन जायगा । ऐसे ऐसे व्यवहारनयके विकल्प जब नहीं रहे तो जो कुछ उस प्रतिपादनसे बचा वह निश्चयनय का विषय है । यो निश्चयनयका विषय अवाच्य हुआ और व्यवहारनयका विषय वाच्य हुआ । इसी बातको अब एक दृष्टान्त द्वारा पुष्ट कर रहे हैं ।

**अस्त्यत्र च संदृष्टिस्तृणाग्निरिति वा यदोष्ण एवाग्निः ।**

**सर्वविकल्पाभावे तत्संस्पर्शादिनाप्यशीतत्वम् ॥६४४॥**

दृष्टान्त द्वारा निश्चयनय वाच्यत्वका पुष्टीकरण—निश्चयनयका वाच्य क्या है इसका परिज्ञान करानेके लिए यह दृष्टान्त दिया जा रहा है जैसे कोई कहे कि तृण अग्नि है, ऐसा कहनेपर भी वह अग्नि है, अग्नि कहते उसे हैं जिसमें उष्ण स्पर्श अधिक हो और उष्णस्पर्शकी तीव्रताके कारण उसके निकट भिड़ा हुआ पदार्थ दग्ध

हो जाय । तृणकी अग्नि है तब भी अग्नि ही है, कंडेकी अग्नि है तब भी अग्नि ही है कोयलेकी अग्नि है तो वह भी उष्ण अग्नि है । अब बरा उष्ण अग्निसे तृणका, कंडेका, कोयलेका विकल्प दूर कर दीजिए । तृण अग्नि है यहाँ तृणका विकल्प दूर कर दिया जाय, केवल अग्नि को ही दृष्टि में लिया जाय तो वह उष्ण ही प्रतीत होगी विशेषण हटा दिया फिर भी वह पाग ही है जो जला देती है । अब यहाँ विचार करिये—तृणकी आग है, यह कथन क्या यथार्थ है ? नहीं है यथार्थ क्योंकि जिस समय तृण आगमय बन गई उस समय तो यह तृण ही न रहा, किन्तु आग ही है और जिस समय आगरूप नहीं परिणामा उस समय वह तृण है, आग नहीं है इसी कारण तृण आदिक विकल्पों को दूर कर देना ही ठीक है, फिर भी आग है ऐसा प्रतिबोध करनेके लिए तृण आदिकका व्यवहार होना आवश्यक है । यही दृष्टान्त निश्चयनय घटित होता है । जो व्यवहारनयका विषय है वह विकल्पात्मक है । अब विकल्पों को दूर करें और जिसका लक्ष्य किया वही दृष्टि में रहने दिया जाय तो वह निश्चयनयका विषय बन जाता है । जैसे गुण पर्याय वाला द्रव्य है तो कोई पर्याय आदिक भेद निश्चयनयकी दृष्टि में मिथ्या है, क्योंकि निश्चयनयकी दृष्टि में गुणात्मक अखण्ड पिण्ड ही है । उसे तो वचनो ने नहीं कह सकते । तो इसको समझानेके लिए जो भेद व्यवहारसे प्रतिपादन किया है वह व्यवहारनयका विषय है और उस विकल्पका निषेध करके निश्चयनयका विषय प्रकट होता है । सो व्यवहारनयका निषेध करता है निश्चयनय । इन शब्दोंसे केवल निषेध ही न लेना, केवल अभिवात्सक अर्थ न लेना, किन्तु शुद्ध द्रव्य निश्चयनयका विषय है जिसकी लक्ष्य करके व्यवहारनयने समझानेका प्रयास किया है ।

अनुचैत्रं परसमयः कथं स निश्चयनयावलंबी स्यात् ।

अविशेषादपि स यथा व्यवहारनयावलंबी यः ॥६४५॥

निश्चयनयावलम्बीको भी मिथ्यादृष्टि कहनेके कारणकी जिज्ञासा— यहाँ शङ्काकार कहता है कि व्यवहारनयका आलम्बन करने वालेको मिथ्या दृष्टि बताया है सो ठीक है, वहा तो विषय अनेक हैं परन्तु निश्चयनयका आलम्बन करने वाला भी अर्थात् केवल निश्चयनयका आग्रह करने वाला भी मिथ्यादृष्टि बताया गया सो वह किस प्रकार ? स्पूल रूपसे सभी समस्त शक्तिके व्यवहारनय असद्भूतका वर्णन करते हैं तथा सदभूतमें भी भेद प्रकट करते हैं । सो वस्तु भेदरूप नहीं और असद्भूत ही नहीं सब वस्तुको उस प्रकार कहना व्यवहारनय है तो वह मिथ्या है लेकिन व्यवहारनय तो एक अखण्ड वस्तुपर लक्ष्य कराता है और वचनों द्वारा भी केवल निषेधरूपमें प्रकट होता है । सो ऐसा निश्चयनयका अवलम्बन करने वाले जीव को मिथ्यादृष्टि कहा गया है । इस शङ्काके समाधानने करते हैं ।

सत्यं किन्तु दिशेपो भवति स सूक्ष्मो गुरुपदेश्यत्वात् ।

अपि निश्चयनयपक्षादपरः स्वात्मानुभूतिमहिमा स्यात् । ६४६।

निश्चयनयपक्षकी अनुदेयताका कारण पक्षातिक्रान्त स्वानुभूतिकी महिमा—शङ्काकारका कहना उसकी दृष्टिमें सत्य है क्योंकि स्थूलरूपसे परस्पर भी यही बात आती है कि व्यवहारनय अनेकको विषय करता है । असदभूतको विषय करता है, अभेद वस्तुमें भेदकी प्रक्रिया बनाता है । अतः व्यवहारनयका आलम्बन करनेका अर्थ यह है कि वस्तु जिस प्रकार है उससे विपरीत तत्त्वका आलम्बन किया । अतएव मिथ्या है और उसकी ओर दृष्टि बनाये सो मिथ्यादृष्टि है और निश्चयनय एक अखण्ड वस्तुपर लक्ष्य कराता है अतएव उसका विषय एक है और उस एकका आलम्बन जो करता है वह सम्यकदृष्टि होता है, ऐसा कथन भी आया है । इन बातों से यद्यपि यह बात शङ्काकारकी ठीक जच रही, फिर भी सूक्ष्म दृष्टिसे विचार जाय तो निश्चयनयसे भी विशेष कोई बात है और वह सूक्ष्म है और वह गुरुजनोके ही उपदेशके लायक है, उसे बड़े बड़े महर्षिजन उपदेश कर सकते हैं और फिर भी सुनने वाले वचनोका लक्ष्य रखकर उसका अर्थ स्पष्टरूपसे नहीं समझ सकते । सिवाय स्वात्मानुभूतिके और कोई उपाय नहीं है कि अखण्ड निज तत्त्वका स्पष्ट अनुभवात्मक परिचय हो जाय और उसके स्वरूपको कोई मध्यान् गुरु ही बतला सकता है । यो साधारण वचनो द्वारा उसका कथन भी नहीं हो पाता है । तो निश्चयनयसे भी विशेष परिणति है स्वात्मानुभूतिकी । और स्वात्मानुभूतिमें जो अनुभव होता है ऐसे अनुभव वाले पुरुषको सम्यकदृष्टि कहते हैं । निश्चयनय भी एक पक्ष है और वह है यद्यपि अभिन्न अखण्ड वस्तुका निकटवर्ती पक्ष, किन्तु जब तक उसका आग्रह है वह भी एक प्रकारसे वस्तुसे अलग पड़ा हुआ है । दोनों पक्षोंसे रहित होकर स्वात्मानुभूतिकी महिमासे यह पुरुष उस तत्त्वको जान सकता है जिसकी प्राप्तिसे सम्यकदृष्टि कहलाता है ।

उभय शयं विभक्तिर्मा जाणइ शवर तु समय पडिवद्धो ।

शदु शयपक्खं गिएहदि किंचिवि शयपक्खपरिहाणो ॥१॥

इत्युक्तसूत्रादपि सधिकल्पत्वात्तथानुभूतेश्च ।

सर्वोपि नयो यावान् परमनयः सच नयादलवी ॥६४७॥

नयपक्षावलम्बीकी परसमयताके कथनका उद्धरण—व्यवहारनयका अवलम्बन करने वालेको मिथ्यादृष्टि कहा गया है । इसमें तो शङ्काकारको विवाद

नहीं । निश्चयनयावलम्बीको मिथ्यादृष्टि कहा है, इस विषयमें शङ्काकारको विवाद हुआ है । उस विवादका समाधान कुछ ऊपर कहा गया है । उसकी पुष्टिमें समयमात्र ग्रन्थकी एक गाथा दी गई है जिसका अर्थ यह है कि जो दो प्रकारके नय कहे गए हैं उन नयोको सम्यग्दृष्टि जानता तो है परन्तु वह किसी भी नय पक्षको ग्रहण नहीं करता, वह नयपक्षसे रहित है, वह अपने सम में ही प्रतिबद्ध है । इस गाथारूप सूत्रसे भी यह बात सिद्ध हो जाती है कि सम्यग्दृष्टि निश्चयनयका भी आलम्बन नहीं करता । हाँ यह बात अवश्य है कि निश्चयनयके विषयपर दृष्टि रखने वाले पुरुषको सम्यक्त्व उत्पन्न होता है । परन्तु निश्चयनयका पक्षरूप विकल्प तो सम्यग्दर्शन नहीं है इस कारण निश्चयनयके विकल्पका ही आग्रह करने वाला पुरुष सम्यग्दृष्टि नहीं किन्तु मिथ्यादृष्टि है । अब दूसरी पद्धतिसे इसका समाधान देखिये । व्यवहारनयको सविकल्प ज्ञान कहा है, इसी तरह निश्चयनयको भी सविकल्प ज्ञान बताया गया है । इस विषयमें पहिले स्पष्टरूपसे बता ही दिया गया था कि जितने भी ज्ञान विकल्प है वे सब नय हैं और वे अपरमार्थ हैं । तो सविकल्प ज्ञानरूप होनेसे जैसे व्यवहारनय मिथ्या है उसी प्रकार निश्चयनय भी मिथ्या सिद्ध होता है । जितने भी नय हैं सभी परसमय कहलाते हैं । स्वसमयसे बाह्य तो मिथ्या कतलाता है । तब उन नयोका अवलम्बन करने वाला भी मिथ्यादृष्टि ही सिद्ध हुआ । कब नय सम्यक है ? कब नय मिथ्या है ? सब समय नय मिथ्या है । कुछ नय मिथ्या है कुछ नय सम्यक हैं । सभी प्रकारके वर्णन हैं और उन सबकी दृष्टियाँ जड़ परस्परमें आ जाती हैं तो निर्विवाद यह सब कथन प्रमाणसिद्ध प्रतीत हो जाता है । नयोका समूह प्रमाण है निरपेक्षनय मिथ्या है, सापेक्ष नय सम्यक है । नयके स्वरूपमात्रसे सभी नय मिथ्या हैं आदि अनेक कथन अनेक स्थलोमें आते हैं । उन सब समस्याओंका पार नहीं पा सकता है, जो इस गहन नयचक्रके समूहका प्रकाश लिए हुए घूम रहा हो । तो यहाँ तीन बातें समझनी चाहिए व्यवहारनय, निश्चयनय और स्वात्मानुभूति । इसमें साधक साध्यपक्षका सम्बन्ध भी है । व्यवहारनय साधक है तो निश्चयनय साध्य है । निश्चयनय साधक है तो स्वात्मानुभूति साध्य है । स्वात्मानुभूतिमें स्व समयता है और नयोमें पर समयता है और विशुद्ध दृष्टि रखते हुए, प्रयोजन ठीक समझते हुए निरखनेपर तो नय भी सम्यक है । इस तरह शिक्षाके लिए यह बात प्रकट होती है कि मनुष्यको कल्याण मार्गमें बढ़नेके लिए व्यवहारनयका सहारा लेकर वस्तु स्वरूपका अध्ययन करना चाहिए और फिर व्यवहारनयका प्रयोजन जानकर दृष्टि निश्चयनके विषयकी ओर उन्मुख करना चाहिए, फिर निश्चयनयके आलम्बनसे अखण्ड वस्तुको निरखना चाहिए और फिर इस विकल्प से भी हटाकर स्वात्मानुभूतिमें आकर वह विशुद्ध निर्विकल्प अनुभव रहे उसका वस यही कल्याणका सीधा मार्ग है ।

स यथा सति सविकल्पे भवति स निश्चयनयो निषेधात्मा ।

न विकल्पो न निषेधो भवति चिदात्मानुभूतिमात्रं च ॥६४८॥

अनुभूतिकी विकल्पातिक्रान्तताका निर्देशन इस गायामे स्वात्मानुभूति का स्वरूप कहा गया पर स्वात्मानुभूति वहाँ है जहाँ कोई विकल्प भी नहीं है । न तो विधिरूप विकल्प है और न निषेधरूप विकल्प है । सविकल्प ज्ञान होनेपर निश्चयनय मे विकल्पका निषेध करते हैं परन्तु निश्चयनयमे भी निषेधरूपका पक्ष रह जाता है । जब यह पक्ष भी शान्त हो जाता है तो वहाँ जो अनुभव है वह आत्माके अनुभव मात्र हैं और उसे ही स्वानुभव कहते हैं । अथवा स्वका अर्थ यहाँ ज्ञात है, क्योंकि आत्मा ज्ञानमात्र है, अर्थात् केवल ज्ञानस्वरूपसे ही निरखा जाय तो आत्माका ठीक परिचय हो जाता । ऐसे ज्ञानमात्र निज आत्मनस्वका अनुभव करना भी ज्ञानानुभूति अथवा स्वात्मानुभूति है । ज्ञानमे जब विशुद्ध ज्ञानका स्वरूप समाया हो, ज्ञान जहाँ विशुद्ध ज्ञानका स्वरूप मात्र जान रहा हो, उसके साथ इष्ट अगिष्ट विकल्प न हो, ज्ञाता ज्ञान ज्ञेयका भेद न हो, मैं की पद्धतिसे घग्ने आपने भी भेद न किया जा रहा हो, ऐसे अभेद ज्ञानानुभवका आनन्द चखा जानेकी जो स्थिति हो उसे स्वात्मानुभूति की स्थिति कहते हैं । स्वात्मानुभव ही एक ऐसा विशुद्ध पुरुषार्थ है कि जिसके प्रतापसे यह जीव निर्वाण पदको प्राप्त कर लेता है ऐसा स्वात्मानुभव जहाँ हो वहाँ सम्यग् दर्शन कहलाता है । जब तक व्यवहारनय अथवा निश्चयनयका विकल्प है तब तक वहाँ सम्यग्दर्शन नहीं कहा जाता । यद्यपि सम्यग्दृष्टि पुरुष भी व्यवहारनय और निश्चयनयकी पद्धतिसे जानते हैं लेकिन मिथ्यादृष्टि जीव व्यवहारनय और निश्चयनयकी पद्धतिसे जानता है । तब वहाँ नियमपूर्वक यह नहीं कहा जा सकता कि व्यवहारनयके विकल्प और निश्चयनयके विकल्प करने वाले जीव भी सम्यग्दृष्टि होते हैं और जब केवल मात्र विकल्पके स्वरूपके स्वरूप तक ही कुछ चर्चा चलती है तो वहाँ तो कहना ही होगा कि यह सम्यग्दर्शन नहीं है ।

दृष्टान्तोपि च महिषध्यानाविष्टो यथा हि कोपि नरः ।

महिषोयमहं तस्योपासक इति नयात्तलम्बी स्यात् ॥६४९॥

चिरमचिरं वा यावत् स एव दैवात् स्वयहि महिषात्मा ।

महिषस्यैकस्य यथा भवनान् महिषानुभूतिमात्रं स्यात् ॥६५०॥

अनुभूतिकी विकल्पातिक्रान्तताका दृष्टान्तपूर्वक समर्थन—उक्त गायामे स्वानुभूतिका स्वरूप बताया है । स्वानुभूतिकी पूर्वं स्थिति क्या होती है और स्वानुभूतिके समय क्या स्थिति होती है उस स्थितिका चित्रण करनेके लिए एक पद्धति रूप का दिग्दर्शन उस दृष्टान्त द्वारा इस गायामे कराया गया है । जैसे कोई पुरुष मैसाके

हृदयमें आसक्त है, कुछ लोगोंके धर्मशास्त्रोंमें भैसाका ध्यान करना, गयेका ध्यान करना आदिक बताया गया है उसमें अनुसार कोई पुरुष भैसाका ध्यान करने बैठ गया तो ध्यान करते हुएमें यह समझ रहा है कि यह भैसा है और मैं इसकी सेवा करने वाला हूँ मैं ध्यान करने वाला हूँ। पहिले उसको द्वैतका विकल्प होता है, इस प्रकारके धियन्त्रको लिए हुए जब तक उसका ज्ञान चल रहा है तब तक यो समझिये कि जीने यह नयका अनुलम्बन करने वाला है। अब बारबार भैसा जीना अपने आपको उपासित करनेके लिए ध्यान करने लगा, और इस तरहमें महिषका ध्यान करने लगे कि उस और एकाग्रचित्त हो गया। अब योगवश उसकी बुद्धिमें यह न रहा कि यह भैसा है और मैं उसकी उपासना कर रहा हूँ और उस समय वह स्वयं अपने अनुभवमें उप-योगमें महिषरूप बन जाना है, लेकिन उस समय वह स्वयं अपने अनुभवमें, उपयोगमें महिषरूप बन जाता है लेकिन उस समय केवल एक भैसाकी ही अनुभूति करता है, उसे यह सरो है कि अब इसको मैं पकी अनुभूति हुई है। यहाँ दो स्थितियोंपर दृष्टि कराई गई है कि भैसाका ध्यान करने वाला पुरुष जब तक इस तरहका विकल्प रख रहा है कि यह भैसा है और मैं उसका उपासक हूँ तब तक तो समझिये कि वह द्विपरात्मक तबके आधीन है और ध्यान करते करते जिस समय उस उपासकके दिल में यह विकल्प दूर हो जाता है और केवल अपने आपको भगवत्प अनुभव करने लगता है उस ही समय उसके महिषानुभूति हुई यह समझता चाहिए। अब इस अनुभूतिमें उपास्य उपासकका भेद न रहा। यह भैसा है, इसकी उपासना करनी चाहिए यह पूजनेके योग्य है। मैं उपासना करने वाला हूँ, इस प्रकारका अब भेद न रहा। पहले तो भेद था और ध्येय बनाया था महिषका। तो जैसे पहिले ध्येय बनाया था और ध्यात उसका ध्याता बन रहा था अब अनुभूतिके समय ध्याता ध्येयका विकल्प भेद न रहा किन्तु जो लगता स्वयं ही ध्येयरूप बनकर सम्मिल हो गया। तो यह वर्णन स्वयं अनुभूतिकी है इसी कारण स्वात्मानुभूतिकी एक बड़ी महिमा गाई गई है। अब उस दृष्टान्तके अनुसार प्रकट दृष्टान्तकी बात का रहे हैं।

स्वात्मध्यानादिष्टम्नयेह कश्चिन्नरोपि किल यावत् ।

अयमहमात्मा नायमिनि न्यामनुभविताहमन्य नयपत्तः । ६५१।

चिरमचिरं वा देवान् न एव यदि निश्चिक्लप्य स्यात् ।

स्वयमात्मैत्यनुभवतान् स्यादियमात्मानुभूतिरिह तावत् । ६५२।

अनुभूतिकी वक्षान्वितात्मसाक्षादृष्टान्तिमें विवरण—कोई मनुष्य जब ४५ के दृष्टान्तके अनुसार ध्यान करने लगता है तो ध्यान करने हुए वह विवरण रहता है कि मैं भैसा हूँ और मैं भैसा ही उपासना करने वाला हूँ। जैसे कि महिष

या ध्यान करने वाले पुरुषने ध्येयका अनन्त रखा तो यहाँ यद्यपि अलग अलग दो पदार्थ हैं ध्येयस्वरूप महिष भिन्न है और ध्याता यह पुरुष भिन्न है, परन्तु इस आत्मामे जिस आत्माका ध्यान करना है वह भी स्वयं है और जो ध्यान करने वाला है वह भी स्वयं है लेकिन अभी भेद भावमे पटा हुआ है। जो ध्याता बन रहा वह तो एक उप-योग है, ज्ञान है और जिसको ध्येय बनाया जा रहा वह अनन्त अक्षयात्मक आत्मतत्त्व है। तो ध्याताके ज्ञानके प्रकारके ही कारण अभी यहाँ विकल्प पटा हुआ है। यह मैं आत्मा हूँ और मैं इसका ध्यान कर रहा हूँ। तो समझिये ! कि जब तक उसका ऐसा विकल्पात्मक बोध है तब तक उसका नयपक्ष है। है नयपक्ष फिर भी यह पद्धति निरन्तर चरती है—यह मैं ज्ञानमात्र आत्मनन्व हूँ। इस प्रकारका ध्यान बराबर करता जा रहा है। तो इसके चिर अम्यासमे योगवश जब यही आत्मा निर्विकल्प हो जाता है अर्थात् पहिले जो विकल्प किया जा रहा था कि मैं उपसर्ग हूँ और यह मैं स्वयं उपास्य हूँ, ऐसा जो विकल्प या उसको दूरकर जब यह आत्मा स्वयं निज आत्मामे तन्मय हो जाता है तो उस समय यह आत्मा स्वात्मानुभव करने लगता है। इस स्थितिमे जब कि ध्याता और ध्येयका विकल्प भेद न हो और जो निर्विकल्प अनुभव है वही स्वात्मानुभूति कहलाती है। यहाँ भी दो स्थितियोंका परिज्ञान करना कि स्वात्मानुभव करने वाले इस पुरुषने पहिले तो ध्याता ध्येयका विकल्प रखा था और तब तक यह नयपक्षमें था, जब इसके ध्याता ध्येयका विकल्प भी छूटा और स्वयं निर्विकल्प स्वके अनुभव मे आ गया, कोई विकल्प ही न रहा एक ज्ञान मात्र तत्त्वका ही शुद्ध ज्ञान चलता रहा ऐसी स्थितिको स्वात्मानुभूति कहते हैं। यह है निर्विकल्प स्थिति। इस स्थितिमे ध्यान ध्याता ध्येयका विकल्प नहीं रहता। स्वानुभवमें यह तरङ्ग नहीं है। ध्यान क्या है। ध्याता कीन है, ध्येय कीन है, न ऐसा विकल्प है और न ऐसा कोई जल है, प्रकृतमे वह बात फलित रूपसे सम्भला चाहिए कि निश्चयनय मे भी विकल्प है और वह विकल्प भी जब छूट जाता है तो व्यवहार और निश्चय दोनों विकल्पोसे रहित होता हुआ यह जीव स्वानुभूति वाला होता है। तो यह स्वात्मानुभूतिरूप विज्ञान निश्चयनयसे बहुत ऊँचा है और बहुत सूक्ष्म है। इनका वर्णन बड़े महत् अष्टपिण्ड कर पाते हैं। उस आनन्दका जिन्हे अनुभव नहीं हुआ वे उसका यथार्थ स्वरूप नहीं कह सकते हैं। तो अब यहाँ यह निश्चय कर लेना चाहिए कि जो यह कथन किया गया है कि मात्र व्यवहारनयका आलम्बन करने वाला जेमे मिथ्या-दृष्टि है इसी प्रकार मात्र निश्चयनयका आलम्बन करने वाला भी मिथ्यादृष्टि है।

तस्याद्वयव्यवहार इव प्रकृतो आत्मानुभूतिहेतुः स्यात् ।

अयमहमस्य स्वामी सदवश्यम्भाविनो विकल्पत्वात् ॥६५३॥

व्यवहारनयकी तरह निश्चयनयके पक्षमें भी आत्मानुभूति हेतुताका

अभाव—उक्त कथनके सारांशरूपमें इस गायामे यह बताया जा रहा है कि जब व्यवहारनय भी एक विकल्परूप है और निश्चयनय भी विकल्परूप है तब जैसे व्यवहारनय आत्मानुभूतिका कारण नहीं है इसी प्रकार निश्चयनय भी आत्मानुभूतिका कारण नहीं है, क्योंकि निश्चयनयमे भी यह विकल्प उठ रहा है कि यह आत्मा है और मैं इसका स्मामी हूँ किसी भी प्रकारका विकल्प हो तो वह विकल्प आत्मानुभूतिकी स्थिति नहीं है। हाँ आत्मानुभूतिके आयक भूमिका बनाया ऐसा निश्चयनयका प्रयास है। तब यहाँ तीन स्थितियाँ समझना चाहिए। एक तो व्यवहारनयकी अनेक विकल्प की स्थिति, दूसरी व्यवहारके निषेध करनेरूप निश्चयनयकी विकल्पात्मक स्थिति और तीसरी स्थिति है व्यवहार और निश्चयके विकल्पसे परे होकर निर्विकल्प निजज्ञान मात्रकी अनुभूति। तो इस स्थलमे यह शिक्षा मिलती है कि हमको व्यवहारनयका आलम्बन लेकर वस्तु स्वरूपका अध्ययन करना चाहिए और उससे निश्चयनयके विषय का संकेत पाकर निश्चयनयके विषयपर दृष्टि रखना चाहिए और ऐसा करते हुएकी स्थितिमे रागद्वेष जब सहज निश्चयनयका विकल्प भी छूटकर निर्विकल्प स्थिति हो जाय तो वह निर्विकल्प स्वात्मानुभूति अलौकिक शाश्वत आनन्दको प्रदान करने वाली होती है।

ननु केवलमिह निश्चयनयपक्षो यदि विवक्षितो भवति ।

व्यवहारान्निरपेक्षो भवति तदात्मानुभूतिहेतुः सः ॥६५४॥

व्यवहारनयनिरपेक्ष निश्चयनयमे आत्मानुभूति हेतुताकी आशंका—अब यहाँ शङ्काकार पुनः कहता है कि यदि हम यहाँपर केवल निश्चयनय पक्षको ही विवक्षित करें अर्थात् व्यवहारनयकी अपेक्षा न रखकर केवल निश्चयनयके विषयपर ही दृष्टि बनायें तो यह स्थिति क्या आत्मानुभूतिका कारण हो जायगी ? शङ्काकार के चित्तमे आत्मानुभूतिका महत्त्व तो बैठा हुआ है तभी उसके लाभके लिए जिज्ञासा बन रही है और वह स्थिति निर्विकल्प प्रतीत भी होती है। तो विकल्पका निषेध करने वाले निश्चयनयके उपायसे ऐसी आत्मानुभूतिका मिलना सहज है, ऐसी समझ भी उसकी बन रही है। जिस आधार पर वे यहाँ अपनी जिज्ञासा रख रहे हैं कि व्यवहारसे निरपेक्ष होकर यदि केवल निश्चयपक्ष ही विवक्षित रखा जाय तो भी क्या आत्मानुभवका कारण हो जायगा ? अब इस जिज्ञासाके समाधानमें कहते हैं।

नैवमसंभवदोषाद्यतो न कश्चिन्नयो हि निरपेक्षः ।

सति च विधौप्रतिषेधः प्रतिषेधे सति विधेः प्रसिद्धत्वात् ॥६५५॥

नयोमे निरपेक्षता न होनेसे उक्त आशंकाका अनवकाश—उक्त गायामें

बताई हुई जिज्ञासाका समाधान दिया जा रहा है कि शङ्काकारने जो पूछा है कि व्यवहारनयसे निरपेक्ष होता हुआ निश्चयनयका पक्ष आत्मानुभूतिका कारण हो सकेगा क्या ? तो उसकी शङ्का यो ठीक नहीं है कि निरपेक्ष पदतिसे नयोंका प्रयोग करके आत्महितकी बात बिकाले तो वह सम्भव है । इसका कारण यह है कि कोई भी नय निरपेक्ष नहीं हुआ करता । यदि निरपेक्ष विधिसे नयका प्रयोग किया जाय तो वह मिथ्यानय होगा, नयाभास होगा । यदि सम्यक् पदतिसे नयोंका प्रयोग हो तो वह प्रयोग सापेक्ष ही हो सकेगा । देखिये ! विधिके होनेपर प्रतिषेधका होना भी अवश्य-भावी है । जहाँ विधि है वहाँ विधि है, जहाँ प्रतिषेध होगा वहाँ विधि है । नय तो वस्तुके किसी विशेष अंशको विषय करने वाला होता है, इस कारणसे नय एक विवक्षित अंशका ही विवेचन करता है, तो विवक्षित अंशका विवेचन करता हुआ दूसरे अंशकी अपेक्षा न रखे तो वह नयज्ञान सम्यक् न होगा । उसे नय ही न कह सकेंगे । तो जब व्यवहारनयका प्रयोग किया जा रहा है तो व्यवहारनयमें तो विधि विषय है । तो मुख्यतासे तो विधिका कथन हो रहा है । वहाँ निश्चयनयकी अपेक्षा रखता हुआ ज्ञानी व्यवहारनयका प्रयोग कर रहा है और जब प्रतिषेधकी विवक्षा की जा रही हो तो मुख्य तो प्रतिषेध विषय है पर प्रतिषेधका बोध करने वाला ज्ञानी विधिकी भी अपेक्षा कर रहा है, इस कारण व्यवहारनय और निश्चयनय इन दोनोंमें परस्पर सापेक्षता है, अतः निरपेक्षता बताकर नयको आत्मानुभूतिका कारण बताना सङ्गत नहीं है ।

ननु च व्यवहारनयो भवति यथाऽनेक एव सांशत्वात् ।

अपि निश्चयो नयः किल तद्वदनेकोऽथ चैककस्विति चेत् ॥६५॥

व्यवहारनयकी भांति निश्चयनयको भी एक एक मिलाकर अनेक मान लेनेकी आज्ञाका—यहाँ शङ्काकार कहता है कि व्यवहारनय अनेक हैं क्योंकि वे अंशसहित हैं, ऐसा जो बताया है वह ठीक है । अब यह भी देखिये कि जैसे व्यवहारनय अनेक हैं यों ही निश्चयनय भी तो एक एक मिलकर अनेक बन जायेंगे । तो निश्चयनयको भी अनेक स्वीकार किए जानेमें क्या दोष है ? तब व्यवहारनयकी भांति निश्चयनय भी अनेक सिद्ध हो जाते हैं । जैसे व्यवहारनय विकल्पात्मक है इसी प्रकार निश्चयनय भी विकल्पात्मक है, यह तो माना ही गया है । व्यवहारनयमें विधिका विकल्प है तो निश्चयनयमें निषेधका विकल्प है । तो जैसे विकल्पात्मकताके रूपसे व्यवहारनय और निश्चयनय समान हैं इसी प्रकार अनेकात्मकताके रूपसे भी व्यवहार और निश्चय समान होंगे । और भी परखिये ! व्यवहारनय वस्तुके अंशको ग्रहण करता है, निश्चयनय भी वस्तुके अंशको ग्रहण करता है । तो अंशग्राह्यता होनेसे जैसे दोनों नय समान हैं ऐसे ही दोनों नय अनेकरूप भी बनकर समान हो जायें तथा

निश्चयनय पक्षग्राही है और व्यवहारनय भी पक्षग्राही है । तो पक्षग्राहिताकी दृष्टिसे जैमे दोनो नय समान हैं, उसी प्रकार अनेकरूपतासे भी दोनोंकी समानता कहियेगा । तो यो व्यवहारनयकी भाति निश्चयनयको भी अनेक मान लिया जाना चाहिए । अब इस शङ्काका समाधान करते हैं ।

नैव यतोस्त्यनेको नैकः प्रथमोप्यनन्तधर्मत्वात् ।

न तथेति लक्षणत्वादस्त्येको निश्चयो हि नानेकः ॥ ६५७ ॥

न तथेति लक्षण होनेसे निश्चयनयमे अनेकताकी अनापत्ति—  
उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि शङ्काकारका यह भाव कि जैसे व्यवहारनय साक्ष होनेसे अनेक है, इसी प्रकार निश्चयनय भी एक एक मिलकर अनेक होजायगा । यह बात यों सङ्गन नहीं है कि व्यवहारनय तो अनन्तधर्मात्मक है, उसमें अनेक विधिया पड़ी हुई हैं इस कारण व्यवहारनय अनेक हैं । परन्तु निश्चयनय अनेक नहीं है, क्योंकि निश्चयनयका लक्षण न तथा अर्थात् जैसा व्यवहारनय कहता है वैसा वस्तुतः नहीं है । इस तरह निषेध निश्चयात्मकका विषय है और निषेधमें आता है अभाव तो अभाव सब एक रूप है इस कारण कितने ही धर्मोंके विवेचन क्यों न किए जायें जब निश्चयनयके द्वारा उन सबका निषेध किया जा रहा है तो निषेध करना मात्र निश्चयनयका कार्य हुआ इस कारणसे निश्चयनय अनेक नहीं हो सकता किन्तु वह एक है । सर्व प्रकारकी व्यवहार विधियोंका निषेध भी एक है और प्रत्येक पदार्थ के सम्बन्धमें जो निश्चयनय आता है वह सब निषेधरूप है । तो सबका निषेध जोड़कर भी कही निषेधोंकी सख्या बढ़ नहीं जाती । अतः निषेध विषय एक है तथा निषेध करके जो तत्त्व लक्ष्यमें लिया गया है या जिस तत्त्वको लक्ष्यमें रखते हुए निषेध किया जा रहा है व्यवहारका वह विषय भी एक अखण्ड है, इस कारण निश्चयनय को अनेक नहीं कह सकते ।

संदृष्टिः कनकत्वं ताम्रोपाधेर्निवृत्तितो यादृक् ।

अपरं तदपरमिह वा रुक्मोपाधेर्निवृत्तिवस्तादृक् ॥ ६५८ ॥

दृष्टान्त पूर्वक निश्चयनयकी एकताका प्रतिपादन—उक्त समाधानमें यह कहा गया है कि निश्चयनय एक है, इसका कारण इस गार्थांमे बताया जा रहा है और उसके विवरणके लिए दृष्टान्त दिया जा रहा है । जैसे किसी सोनेमें ताँबा मिला है, किसी सोनेमें चाँदी मिली है, किसी सोनेमें अन्य धातु मिली है, जब उसे उपाधिको दूर कर दिया जाता है अर्थात् प्रयोग द्वारा ताँबा, पीतल, चाँदी आदिको उस सोनेसे अलग कर दिया जाना है तो हुआ क्या वहाँ ? उस मिश्रित धातुकी तो निवृत्ति हुई

और खालिस स्वर्ण रह गया । तो जैसे सोनेके छलेमें चाँदीका सम्बन्ध बना है उसे प्रयोग विधिमें अगर अलग कर दिया तो चाँदी उपाधिकी निवृत्ति हो गई । उस उपाधिकी निवृत्ति होनेमें वहाँ स्वर्णत्व शुद्ध प्रकट हो गया । तो वहाँ निवृत्तिमें भेद नहीं है । और जो प्रकट हुआ है उसमें भेद नहीं । सोना ताँबेकी उपाधिकी निवृत्तिमें जिस प्रकार है उस ही प्रकार चाँदीकी उपाधि दूर होनेसे सोनेमें जो ताँबा, पीतल, चाँदी आदिक उपाधियाँ हैं वे उपाधियाँ तो अनेक हैं परन्तु उनका अभाव होना अनेक नहीं है । अभाव सदभावान्तर होता है । उन सब उपाधियोंका अभाव हुआ तो सदभाव क्या मिला ? केवल सोना । तो किसी भी उपाधिका अभाव क्यों न हो, वह एक अभाव रहेगा, अर्थात् वस्तुका शुद्ध सदभाव रहेगा । प्रत्येक उपाधिकी निवृत्तिमें स्वर्ण तो स्वर्ण ही रहेगा, इसी प्रकार समझ लेना चाहिए कि किसी वस्तुके स्वरूपका वर्णन करनेके लिए व्यवहारनयका प्रयोग किया गया तो उस व्यवहारनयमें अनेक प्रकारसे भेदका वर्णन होगा । तो वह भेद कथन तो नाना रूपोंसे है अतएव व्यवहार अनेक है, पर भेदकी निवृत्ति, भेदका निषेध तो एक निषेधात्मक है और उसका निषेध करके जो लक्ष्यमें रहा है वह भी एक रूप है इस कारणसे निश्चयनयको अनेक नहीं कहा जा सकता । अनेक तो व्यवहारनय ही हो सकेगा ।

एतेन हतास्ते ये स्वात्मपूजापराधत्तः केचित् ।

अप्येकनिश्चयनयमनेकमिति सेवयन्ति यथा ॥६५६॥

निश्चयनयके अनेकत्वके प्रतिपादनकी असंगतता—उक्त कथनसे उन दोनोंका यह आशय खण्डित हो जाता है जो पुरुष अपने ज्ञानके दोषसे निश्चयनयको अनेक समझता है । यद्यपि अपेक्षा विधिसे निश्चयनयके भी अनेक भेद किए गए हैं, लेकिन निश्चयनय इस रूप रहे ऐसा उन सबमें नहीं पाया जाता । स्वाश्रित वर्णनसे निश्चयनयका लक्षण उन अनेक प्रकारके निश्चयनयोंमें घटित हो जाता है, पर निश्चयनय ही रहे कभी वह व्यवहारनयका रूप न ले सके ऐसी बात बताई गई सर्व निश्चयनयके भेदमें नहीं है, किन्तु एक परम शुद्ध निश्चयनयमें ही है । निश्चयनय भी अन्तर्दृष्टिके मिलनेपर व्यवहारनय बन जाता है । इसी लक्ष्यको लेकर यह बात कही जा रही है कि जो कभी व्यवहारका रूप ही न बिगड़ सके ऐसा निश्चयनय अनेक नहीं होता, किन्तु वह एक है । जो निश्चयनयको अनेक समझते हैं उन्हें वस्तुके अखण्ड तत्त्वका परिज्ञान नहीं है । निश्चयनयके अनेक भेद करके भी झूकना यदि बोध रहे कि यह कभी व्यवहारनय न बन सकेगा । निश्चयनय ही रहेगा और यह व्यवहार बन जायगा, यह सदा निश्चयरूप न रहेगा । ऐसा परिज्ञान हो तब तो वहाँ बोध ठीक है लेकिन निश्चयनय ही है और अनेक प्रकारके हैं ऐसी परिचय वस्तु स्वरूप के अनुरूप नहीं है ।

शुद्धद्रव्यार्थिक इति स्यादेकः शुद्धनिश्चयो नाम ।

अपरोऽशुद्धद्रव्यार्थिक इति तदशुद्धनिश्चयो नाम ॥ ६६० ॥

इत्यादिकाश्च बहवो भेदा निश्चयनयस्य यस्य मते ।

सहि मिथ्यादृष्टित्वात् सर्वज्ञज्ञानमानितो नियमात् ॥ ६६१ ॥

निश्चयनयके भेदोके कथनकी मिथ्यारूपता - कोई लोग निश्चयनयके इस प्रकार अनेक भेद करते हैं । जैसे एक शुद्ध द्रव्यार्थिकनय व शुद्ध निश्चयनय कहलाता है । शुद्ध द्रव्यार्थिकनयका अर्थ किया जाता है उपाधिरहित शुद्ध द्रव्य जिस नयका विषय है वह आशयमे यद्यपि शुद्ध द्रव्यको विषय किया गया है किन्तु शुद्ध निर्मल पर्याय परिणत शुद्ध द्रव्यको देखा है तो वहाँ अभेद न रहा, इस कारण निश्चयनयके विशुद्ध लक्षणका अवकाश न रहा फिर भी निश्चयनय कहा जा रहा है यद्यपि स्वाश्रित वर्णन किया जा रहा है अर्थात् किसी भी पर पदार्थका उपचार सम्बन्ध लेकर वर्णन नहीं है उस ही द्रव्यको उस ही द्रव्यमे उसकी शुद्धता बताई जा रही है अतएव निश्चयनयका लक्षण घटित हो गया, किन्तु जो निश्चयनय कभी व्यवहार न बन सके इस प्रकारके निश्चयनयका लक्षण नहीं गया, फिर भी भेद कर रहे हैं और निश्चयनयको अनेक बता रहे हैं । कोई पुरुष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनयको अशुद्ध निश्चयनय कहता है । इस दृष्टिमे क्रोधादिक विकार परिणत द्रव्यको विषय किया गया है । यहाँ भी वर्णन स्वाश्रित है । कर्मसे विकार नहीं आया, कर्मका विकार नहीं है आदिक रूपमे परका निषेध है, परका आश्रय नहीं लिया गया है । स्वयके द्रव्यमे स्वयकी बात कही जा रही है । चाहे वह विकृत भी है अतएव निश्चयनयका सामान्य लक्षण घटित हो गया किन्तु जो निश्चयनय कभी व्यवहारका रूप न पकड़ सके वह अभेद वाला लक्षण नहीं गया, फिर भी इसे निश्चयनय कहा जा रहा है और उसके अनेक भेद किए जा रहे हैं । इसी प्रकार और भी बहुतसे भेद जिनके मतमे है उनका आशय निश्चयनयके परम लक्षणकी दृष्टिसे मिथ्या है और वह सर्वज्ञ की आज्ञाका उत्लघन करने वाला है । निश्चयनयके वास्तवमे शुद्ध अशुद्ध आदिक कोई भेद नहीं होते, यह तो केवल निषेधात्मक है फिर भी उसके कोई भेद करे तो सर्वज्ञकी आज्ञाका उत्लघन करने वाला है । अतएव उसकी दृष्टि मिथ्या है । निश्चयनयको स्वसमयकी अपेक्षासे निरखनेपर शुद्ध अशुद्ध आदिक भेद न होंगे, किन्तु ये सब भेद व्यवहारनयमे गभित होंगे । क्रोधादिक भाव अशुद्ध द्रव्यार्थिकनयसे आत्माके हैं, यह कथन यद्यपि असत्य नहीं है तो भी यहाँ भेद आ गया इस कारणसे निश्चयनय नहीं है । यह निश्चयनयकी प्रकृति लक्षणकी दृष्टिसे निश्चयनयसे बहिर्भूत है, व्यवहारनय मे गभित । इसी प्रकार आत्माके ज्ञान दर्शन आदिक गुण है यो भेद मापेक्ष

कल्पना भी अशुद्ध द्रव्याधिकनयसे बनाई गई है अथवा रागादिक भावोंका वर्णन जीव है, यह भी अशुद्ध निश्चयनयसे कहा गया है। तो चूंकि स्वाश्रित वर्णन बिटा जा रहा इस कारण निश्चयनय अले ही इसमें माना जाय, लेकिन भेद हटनेसे यह सब व्यवहारनयमें गमित हो जाता है। ये निश्चयनयकी प्रकृतिसे यह बहिर्भूत है। अतएव यह कोई भी निश्चयनय वास्तवमें निश्चयनय नहीं है किन्तु व्यवहारनय है। ये निश्चयनय अनेक नहीं हुआ करते।

**इदमत्र तु तात्पर्यमधिगन्तव्यं चिदादि यद्वस्तु ।**

**व्यवहारनिश्चयाम्यामविरुद्धं यथात्मशुद्ध्यर्थम् ॥ ६६२ ॥**

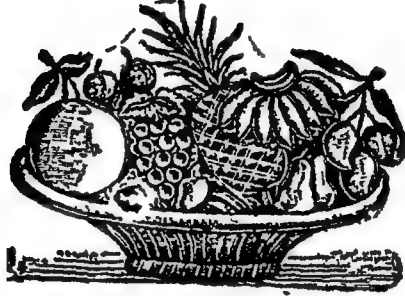
व्यवहारनय व निश्चयनय द्वारा अविरुद्ध रीतिसे परिज्ञात जीवादि पदार्थोंकी आत्मशुद्धिके लिये उपयुक्तता—नयोंका यहां तक कुछ विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है और जिस पद्धतिसे वर्णन किया गया है उस पद्धतिसे हमको यह आदेश मिलता है कि यहां इन सब वर्णनोंका यह सारार्थ जानना कि जीवादिक जो तत्त्व हैं, पदार्थ हैं वे आत्मशुद्धिके लिए तभी उपयुक्त हो सकते हैं जबकि ये सब पदार्थ व्यवहारनय और निश्चयनयके द्वारा अविरुद्ध रीतिसे जाने जाते हैं। व्यवहारनयसे समझा निश्चयनयकी ओर जानेके लिए और जिस भेद पद्धतिसे समझा वह भेद मिटाने के लिए। निश्चयनयसे समझा निश्चयनयका विकल्प भी-मेटकर निविकल्प अनुभूति पानेके लिए। तो इन नयोंसे हम जो परिज्ञान करते हैं उसका सही-सही प्रयोजन भी हमारी दृष्टिमें रहे तो उससे हम आत्महितकी साधना सहज-ही कर सकते हैं-और आत्मसाधनाके लिए यह नयोंका परिचय होना और सही पद्धतिसे नयोंका प्रयोग करना आवश्यक था, इस कारण यहाँ-इन सब नयोंका वर्णन किया गया है।

**अपि निश्चयस्य नियतं हेतुः सामान्यमात्रमिह वस्तु ।**

**फलमात्मसिद्धिः स्यात् कर्मकलकावमुक्तबोधात्मा ॥ ६६३ ॥**

निश्चयनयके विषय और फलका प्रतिपादन--निश्चयनयको, कारण क्या है ? और निश्चयनयका फल क्या है अर्थात् निश्चयनयके प्रयोगसे आत्माकी क्या स्थिति बनती है ? इन सब बातोंका वर्णन इस गायामें किया गया है। निश्चयनयका नियत हेतु सामान्य मात्र वस्तु है। वस्तु सामान्य विशेषात्मक है। उसमें सामान्यतत्त्व को मुख्य लक्ष्यमें लेकर जो एक अभेद दृष्टि बनती है वह अभेद दृष्टि यह जता रही है कि ऐसी दृष्टि होनेका कारण है सामान्य मात्र वस्तु। तो सामान्य मात्र वस्तुके विषय करने वाले निश्चयनयके प्रयोगसे फल क्या मिलता है ? वह फल है आत्मशुद्धि ! आत्माका अखण्ड सामान्य स्वरूप जानें। उस अवगमने विकल्प दूटकर निविकल्पता

आनेका अवसर है । तो उसका फल इस प्रकार निर्विकल्प आत्मतत्त्वकी अनुभूति है ।  
 यो निश्चयनयसे वस्तुका बोध करनेपर यह आत्मा स्वात्मानुभूतिमे प्रवेश करता है  
 और स्वात्मानुभूतिकी निरन्तरतासे यह आत्मा सर्व कर्म कलङ्कोसे मुक्त परिपूर्ण  
 ज्ञानानन्दमय हो जाता है ।



# षष्ठ्यायि प्रवचन

[ अष्टम भाग ]

प्रयत्ना .

प्रध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ धुल्लक मनोहरजी वर्णी सहजानन्द महाराज

उक्तो व्यवहारनयस्तदनु नयो निश्चयः पृथक् पृथक् ।

युगपद्वयं च मिलितं प्रमाणमिति लक्षणां वच्चे ॥ ६६४ ॥

ग्रन्थकारका प्रमाण स्वरूप कहनेका संकल्प—पूर्व प्रसङ्गमें व्यवहारनयका स्वरूप भेद प्रभेद पूर्वक सुलामा बताया गया है और उसके बाद निश्चयनयका भी स्वरूप कहा गया है ? अब यहाँ यह बतायेंगे कि दोनों ही नय भिन्न-भिन्न स्वरूप वाले तो हैं, किन्तु जब एक साथ दोनों नय मिल जाते हैं तो वही प्रमाणका स्वरूप कहलाता है । इसका तात्पर्य यह हुआ कि प्रमाणमें ता सर्व नयोसे परिज्ञात जो वस्तु है उसको सर्वाङ्ग रूपसे माननेकी जान है । और नयोमें प्रमाणसे गृहीत उस एक वस्तु के भिन्न-भिन्न अंशोंको ग्रहण करने वाली बात है । इन ही कारण यहाँ यह निर्देश किया गया है कि व्यवहारनय और निश्चयनय ये दोनों भिन्न-भिन्न स्वरूप वाले हैं । व्यवहारनय जहाँ भेद करता है तो निश्चयनय वहाँ ऐसा भेद करता है कि वह वचनों के गोचर भी नहीं रह पाता । तो इन दोनोंका परस्परमें भिन्न-भिन्न स्वरूप है । लेकिन वस्तु न केवल व्यवहारनय मात्र है न केवल निश्चयनय मात्र है । वस्तु तो व्यवहारनय और निश्चयनय दोनोंको जो कुछ वहाँ समझा गया उस सर्वरूपसे विहित होता है । तो प्रमाण दोनों नयोमें मिलकर कहलाता है । ऐसे उस प्रमाणका लक्षण इस प्रसङ्गमें कहेंगे ।

विधिपूर्वः प्रतिषेधः प्रतिषेधपुरस्सरो विधिस्त्वनयोः ।

मैत्री प्रमाणमिति वा स्वपराकारावगाहि यज्ज्ञानम् ॥ ६६५ ॥

विधिप्रतिषेधको मैत्री व स्वपराकारावगाहि ज्ञानकी प्रमाणरूपता—

नयोंका जो वर्णन किया गया था उसमें यह समझा गया कि व्यवहारनयका विषय तो विधि है और विधि होती है भेदपरक और निश्चयनयका विषय निषेध है सो ये दोनों बातें अलग-अलग नहीं हैं, किन्तु विधिपूर्वक प्रतिषेध होता है और प्रतिषेधपूर्वक विधि होती है। अब विधि और प्रतिषेधके द्वारा दोनोंकी जो मंत्री है वह प्रमाण कहलाता है। जैसे व्यवहारनयसे विधिके माध्यमसे जाना कि जीवमें ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है आदिक और निश्चयनयसे यह जाना कि व्यवहारनयने जो कहा है वैसा पदार्थ नहीं है अर्थात् ज्ञान, दर्शन चारित्र्य ये कोई जुदी वस्तु हो और फिर ये आत्माके पास रहते हो ऐसा नहीं है किन्तु वह वस्तु अखण्ड है। तो वस्तु, गुणरूप है, उसमें गुण है और वह अखण्ड है। गुणका भी वहाँ भेद नहीं है। इस तरहकी मंत्रीपूर्वक जो ज्ञान हा रहा है वह प्रमाण ज्ञान कहलाता है। अथवा दूसरे लक्षणसे देखिये कि प्रमाण ज्ञान वह है जो स्व और परको जानने वाला है। स्वका अर्थ स्वयं ज्ञान वह अपने आपको जानता है और परका अर्थ है सब पर पदार्थ। तो यो स्व और परको जानने वाला जो ज्ञान है, वही प्रमाण कहलाता है। अब इसी प्रमाणके स्वरूपको स्पष्ट करते हैं।

अयमर्थोर्थविकल्पो ज्ञानं किल लक्षणं स्वतस्तस्य । -

एक विकल्पो नयसादुभवविकल्पः प्रमाणमिति बोधः ॥६६॥

प्रमाणके उक्त स्वरूपका स्पष्टीकरण — प्रमाणका जो स्वरूप कहा गया है उसका स्पष्टीकरण यह है कि ज्ञानका लक्षण ही अर्थविकल्प है अर्थात् पदार्थाकार प्रतिभासके परिणामन करनेका ही नाम अर्थ विकल्प है। जब ज्ञानकी वृत्ति बनती है तो उसका स्वरूप यो ही निर्मित होता है कि वहाँ परपदार्थके सम्बन्धमें कोई प्रतिभास किया जा रहा है। तो वह प्रतिभास क्या है ? पर पदार्थका ग्रहण रूप है। यद्यपि पर पदार्थको ज्ञान ग्रहण नहीं करता, ज्ञान आत्मप्रदेशोमें रहता है, पर पदार्थ परमें रहता है फिर भी पर पदार्थ विषयक जो जानकारी हो रही है वह उस ही पदार्थाकार कहलाती है। तो यो पदार्थाकार परिणामन करनेका नाम अर्थविकल्प है। अब उस ज्ञानमें प्रकार निरखिये ! वह ज्ञान जब एक विकल्प होता है अर्थात् एक अशको विषय करता है तो वह ज्ञान नयाचीन रहता है याने वह नयरूप ज्ञान हैं। जो पदार्थके एक अशको विषय करे उसे नय कहते हैं और वही ज्ञान जब उभय विकल्प रूप होता है अर्थात् सभी अशको ग्रहण करने वाला होता है तब वही प्रमाण कहलाने लगता है। जितने भी इसमें धर्म कहे जा सकते हैं उनको दो भागोंमें विभक्त किया जा सकता है। एक सामान्य दूसरा विशेष। तो पदार्थके सामान्यरूपसे वह प्रतीत होता है और विशेषरूपसे भी प्रतीत होता है। पदार्थके सम्बन्धमें जो अनुगत प्रतीति है उसे सामान्य प्रतीति कहते हैं। यह वही है, सभी पदार्थोंमें वही यह है, ऐसा जिस धर्मको लेकर

सामान्यतया प्रतीति हो रही हो उसको कहते हैं सामान्य प्रतीति । और विशेष विशेष पर्यायरूप प्रतीति होती हो, जहाँ विदोष विदोष रूपसे समझा जा रहा हो, उसे विदोष प्रतीति कहते हैं । तो ये दोनों प्रकारकी प्रतीतियाँ पदार्थमें तब ही सम्भव हैं जबकि वह सामान्य विदोषात्मक हो । सामान्य विदोषात्मक पदार्थ है तभी ज्ञान सामान्य और विदोष दोनों प्रकारसे प्रतीति होती है । तो इससे ही यह सिद्ध हुआ कि पदार्थ उभयात्मक है अर्थात् सामान्य विदोष स्वरूप है । न्याय व सिद्धान्त शास्त्रोंमें भी ऐसा ही दर्शन किया गया है कि प्रमाणका जो विषय है वह सामान्य विदोषात्मक पदार्थ है । अब उनमेंसे जो सामान्य अर्थको ग्रहण करे वह तो द्रव्याधिक हुआ और विशेष अर्थ को जो ग्रहण करे वह पर्यायाधिक हुआ । तो दोनों संश्योंको एक साथ कोई विषय करे तो वह प्रमाण ज्ञान कहसकता है ।

ननु चास्त्येविकल्पोप्यदिरुद्धोभयविकल्प एवास्ति ।

कथमिव तदेकसमये विरुद्धभावद्वयोर्विकल्पः स्यात् ॥६६७॥

अथ चेदस्ति विकल्पो क्रमेण युगवद्धा बलाद्वाच्यः ।

अथ चेत् क्रमेय नय इति भवति न नियमात्प्रमाणमिति दोषः ६६८

युगपच्चेदथ न मिथो विरोधिनोर्योगपद्यं स्यात् ।

दृष्टि विरुद्धत्वादपि प्रकाशतमसोर्द्वयोरिति चेत् ॥६६९॥

विरुद्ध धर्मोंके एकत्र रहनेकी विधिकी जिज्ञासा—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि कोई एक विकल्प हो वह अविरोधी दो विकल्पों वाता हो सकता है, अर्थात् एक वस्तुमें अविरोधी कई धर्म रह सकते हैं परन्तु कोई भी विकल्प एक ही समयमें विरोधी दो भावोंरूप कैसे हो सकता है । यहाँ तो प्रमाणका स्वरूप बनानेके लिए दो विरोधी धर्मोंको एक साथ बताया जा रहा है, परन्तु यह बात असम्भव है कि एक समयमें विरोधी दो भावोंका विकल्प कैसे बन सकता है ? यदि विरोधी दो भावों के विकल्प माने जायें तो यह ज्ञातम् कि वे दो विकल्प क्रमसे हो सकते हैं या एक साथ उनका प्रयोग किया जा सकता है ? यदि विरोधी दो धर्मोंको क्रमसे माना जाता है तो जब क्रम रहा तो एक समयमें एक ही नय रहा । तो ये नयका ही स्वरूप बना, प्रमाण तो न बन सका । यदि कहा जाय कि वे दोनों धर्म एक साथ होते हैं तो मना इसे कौन मागेगा कि विरोधी धर्म एक साथ रह सकते हैं । जैसे अंधकार और प्रकाश ये दो विरोधी धर्म हैं तो इनका एक साथ रहना सम्भव नहीं है । सभी लोग इस बातसे परिचित हैं तो इसमें अधिक प्रमाण क्या देना है ? दो विरोधी धर्म एक साथ सम्भव नहीं हो सकते हैं । फिर प्रमाणका लक्षण कैसे बन सकेगा कि दोनों नय

मिलकर प्रमाण कहलाते हैं ? अब इस शङ्काको समाधान करते हैं ।

न यतो युक्तिविशेषाद्युपपद् वृत्तिविरोधिनामस्ति ।

सदसदने कैषामिह भावाभावध्रुवाध्रुवाणारच ॥ ६७० ॥

विरोधीधर्मों के एकत्र रहनेकी विधि—समाधानमें कहते हैं कि शङ्काकार की उक्त शङ्का सङ्गत नहीं है, क्योंकि युक्तिविशेषसे विरोधी धर्मोंकी एक साथ वृत्ति हो सकती है । जैसे सत् असत्, भाव अभाव, नित्य अनित्य, भेद अभेद ध्रुव अध्रुव आदिक अनेक धर्मोंकी एक पदार्थमें वृत्ति होना सम्भव है । भले ही स्थूल दृष्टिसे सत् असत् आदिक धर्म परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं । जो सत् है वह असत् कैसे ? जो असत् है वह सत् कैसे ? तो उनमें विरोध प्रतीत होता है लेकिन जब सूक्ष्म दृष्टिसे विचार किया जाय, सापेक्ष दृष्टि रखकर जब इसकी सीमासा की जायगी तो ये सब अविरोधी प्रतीत होने लगेंगे । अब दूसरी निगाहसे इस निर्णयको सुनिये ! एक पदार्थमें विरोधी दो धर्म बन रहे तो यह तो पदार्थका स्वभाव है, असम्भवता कैसे कही जायगी ? परस्पर विरोधी धर्मोंको भी एक समयमें पदार्थ धारण करे यह तो द्रव्य और पर्याय शक्तिके कारण सङ्गत ही है । द्रव्य दृष्टिसे पदार्थ सदा सतरूप है तो वही पदार्थ पर्याय दृष्टिसे असत् है । द्रव्य दृष्टिसे पदार्थ भावरूप है तो वही पदार्थ पर्याय दृष्टिसे अभावरूप है । ऐसे ही समझना चाहिए कि पदार्थ नित्यरूप और अनित्यरूप भी है । सिद्धान्त शास्त्र इस तथ्यका विज्ञापन करता है कि पदार्थ पर्याय दृष्टिसे उत्पन्न होता है और नष्ट होता है परन्तु द्रव्य दृष्टिसे न उत्पन्न होता है और न नष्ट होता है, तभी तो यद्वात समतभद्राचार्यने बताया कि सत् सामान्यकी दृष्टिसे देखा जाय तो सर्व पदार्थोंमें समानता है, अथवा सभी पदार्थ एक हैं और जब द्रव्यादिकका भेद करके निरखा तो पदार्थ पृथक् पृथक् हैं । जैसे कि एक असाधारण हेतुकी तरह । वही हेतु अपना साध्य सिद्ध करनेके लिए हेतुका है, पर असाध्य सिद्ध करनेके लिए वह अहेतु रूप है । तो इसी तरह पदार्थ भी द्रव्य क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे भिन्न भिन्न है, अनेक है, परन्तु वही पदार्थ सत् सामान्यकी अपेक्षासे अभिन्न है, एक रूप है, इस कारण पदार्थ कथञ्चित् भेद विवक्षासे एक, अनेक, भिन्न अभिन्न आदिक अनेक धर्मों वाला हो जाता है । वह धर्म अपेक्षा दृष्टि लगाये बिना विरोधी प्रतीत होता है और वह ही धर्म अपेक्षा दृष्टि लगाकर अविरोधी प्रतीत होने लगता है ।

अयमर्थो जीवादौ पूकृतपरामर्शपूर्वकं ज्ञानम् ।

यदि वा सदभिज्ञानं यथा हि सौयं वलाद्द्वयामर्शि ॥ ६७१ ॥

व्यवहार व निश्चयके परामर्श पूर्वक हुए ज्ञानमें सदभिज्ञानता व

प्रमाण रूपता—प्रमाणके स्वरूपमें जो कुछ कहा गया है उसका भावार्थ यह है कि जीवादिक पदार्थोंके विषयमें व्यवहार और निश्चयनयके विचार पूर्वक जो ज्ञान होता है वह प्रमाण ज्ञान कहलाता है। अथवा प्रमाणका लक्षण दूसरी प्रकारसे यो कह सकते हैं कि पदार्थके सम्बन्धमें जो सत् अभिज्ञान अर्थात् एकत्व प्रत्यभिज्ञानकी तरह का बोध है जो कि एक वस्तुके सामान्य और विशेष दोनों अवस्थाओंको एक समयमें ग्रहण कर सके ऐसे ज्ञातको प्रमाण कहते हैं। प्रमाण वस्तुका सर्वात्मक बोध है। वस्तुमें जो अर्थ है उनको दो विभागोंमें कहा जा सकता है एक सामान्य दूसरा विशेष। सामान्यके तो भेद नहीं होते, कुछ विशेष विभिन्न प्रकारके होते हैं। यों सामान्य विशेष धर्मयुक्त जो ज्ञान है उसका नाम प्रमाण है। जैसे यह वही है ऐसा कहनेमें कुछ सामान्यका भी बोध हो और विशेषका भी इनके साथ बोध होता है, ऐसे सामान्य विशेषात्मक ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। अब इसीका स्पष्टीकरण दृष्टान्त द्वारा करते हैं।

सोय जीवविशेषो यः सामान्येन सदिति दस्तुमयः ।

संस्कारस्य वशादिह सामान्यविशेषज भवेज्ज्ञानम् ॥ ६७२ ॥

सदभिज्ञानका उदाहरण—यहाँ वही जीव विशेष है जो सामान्यरूपसे सन्मात्र वस्तुरूप है। उस ही सतपदार्थमें संस्कारके कारण जो सामान्य विशेष जन्म ज्ञान होता है उसको प्रकाशज्ञान कहते हैं। वस्तु तो जब सामान्य दृष्टिसे परखा गया तो वह विशेष पदार्थरूप प्रतीत होता है। जैसे वस्तुमें साधारण और असाधारण गुण होते हैं तो वस्तु जब ग्रहणमें आता है तो यह नहीं है कि साधारण धर्म न आयें ग्रहणमें और असाधारण धर्म आ जायें। ऐसा भी न हो सकेगा कि असाधारण धर्म ग्रहणमें आ जायें और साधारण धर्म ग्रहणमें न आयें। तब ही वस्तुका बोध होता है तो साधारण असाधारण धर्मोयुक्त एक वस्तुका ग्रहण होता है। सामान्य दृष्टिमें वस्तु भले ही सन्मात्र प्रतीत है विशेष दृष्टिसे वही वस्तु विशेष पदार्थरूप प्रतीत है। पर यह भी तो बात है कि जो जीव पदार्थ सन्मात्र प्रतीत हो वही जीव विशेष भी जाना जाता है। तो यो सन्मात्र और जीव विशेष इनका बोध एक साथ होता है। वही समझिये। सामान्य विशेषको विषय करने वाला प्रमाणज्ञान है।

अस्त्युपयोगि ज्ञानं सामान्यविशेषयोः समं सम्यक् ।

आदर्शस्थानीयात् तस्य पूतिविम्बमात्रतोऽन्यस्य ॥ ६७३ ॥

युगपत् सामान्य विशेषके उपयोगात्मक ज्ञानका निर्देशन—यहाँ किसी को यह जिज्ञासा हो सकती है कि सामान्य और विशेषका उपयोगात्मक ज्ञान क्या

एक साथ हो सकता है ? वस्तुमें साधारण धर्म है और असाधारण धर्म है । अब उन सबका उपयोगात्मक ज्ञान एक साथ किस प्रकार होता होगा ? ऐसी जिज्ञासा यदि किसीको हुई हो तो उसका समाधान भी इस गाथामें दिया गया है । सामान्य, विशेष का उपयोगात्मक ज्ञान एक साथ हो सकता है । उसके लिए यह दृष्टान्त दिया गया है कि दर्पणमें जो प्रतिबिम्ब पड़ता है वह प्रतिबिम्ब यद्यपि दर्पणसे कथञ्चित भिन्न है, क्योंकि वह दर्पणका स्वभाव नहीं है । उपाधिका निमित्त पाकर दर्पणपर विकार आया है । वह प्रतिबिम्बविकार दर्पणसे कथञ्चित भिन्न है तो भी उस प्रतिबिम्बका और दर्पणका एक साथ बोध होता है और यह भी बात है कि दर्पण और प्रतिबिम्ब ये एक ही अर्थमें तो हैं कोई भिन्न भिन्न पदार्थ नहीं है । यो ही समझिये कि अनेक प्रकारका जो चित्रज्ञान होता है सो वहाँ अनेकका ज्ञान हुआ ना, और एक साथ हुआ है तो इससे ही यह जान सकते हैं कि सामान्य और विशेषका उपयोग करने वाला ज्ञान एक साथ हो सकता है इसमें किसी भी प्रकारका सदेह नहीं है, और जब सामान्य विशेषका एक साथ उपयोगी ज्ञान है तो उस ही ज्ञानको प्रमाण ज्ञान कहा जाता है तो प्रमाण ज्ञान वस्तुका सकलादेश ज्ञान होता है ।

ननु चैवं नययुग्मं व्यस्तं नय एव न प्रमाणं स्यात् ।

तदिह समस्तं योगात् प्रमाणमिति केवलं न नयः ॥ ६७४ ॥

सामान्यविशेषोपयोगी ज्ञानमें नयत्व या प्रमात्व किसी एककी सिद्धि की आशङ्का - अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि प्रमाणका यहाँ भिन्न स्वरूप क्या आया ? दोनो नय जब अलग अलग प्रयुक्त किए जाते हैं तब तो वे नय कहलाते हैं और जब उन दोनो नयोंको मिलाकर एक साथ प्रयोगमें लाया जाता है तब उसे आप यहाँ प्रमाण कहने लगे । तो नय चीज क्या रही प्रमाणसे अलग ? बात वही ज्ञानमें आई जो नयोंमें आ रही थी । नयोंसे निराला कुछ ज्ञान प्रमाणने नहीं किया । हाँ, इनका भर भेद हुआ कि जब अलग अलग प्रयोग किया तो नय हो गया और जब एक साथ प्रयोग किया तो प्रमाण बताने लगे । तो कह लीजिए उनको कि वह नयोंका एक साथ वाला प्रयोग है और कोई होता है नयोंका भिन्न भिन्न रूपका प्रयोग । तो प्रयोग करनेकी पद्धतिमें ही अन्तर आया, चीज तो वह एक ही है । जैसे नय कहा है पहिले विस्तार पूर्वक, तो वह सब नय ही है । और, नयोंसे निराला प्रमाण कुछ न कहलायगा । तब प्रमाणका स्वरूप करनेका सकल्प करना और प्रमाणकी बात करना यह सब सङ्गत नहीं बैठना । अब इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं ।

तत्र यतो नययोगादतिरिक्तरसान्तरं प्रमाणमिदम् ।

लक्षणविषयोदाहृति हेतुफलाख्यादिभेदभिन्नत्वात् ॥ ६७५ ॥

नयोसें प्रमाणकी विलक्षणता होनेसे नय और प्रमाण दोनोंकी सिद्धि शास्त्राकारकी उक्त 'शब्दा' गो सङ्गत नहीं है कि प्रमाण नयोके योगका नाम नहीं है। भिन्न भिन्न प्रकारसे नयोका प्रयोग करें अथवा नयों का योग कर दें उन नयोंको मिला दें तो भी उससे प्रमाणका स्वरूप आहिर नहीं होता। प्रमाण तो नयोंके योगमें कोई भिन्न ही वस्तु है। इसका स्वरूप विस्तारपूर्वक जानना है तो प्रमाणके सम्बन्धमें कई बातें परख लेनेसे प्रमाणका स्पष्ट रूप जाना जा सकता है। प्रमाणका लक्षण, प्रमाणका विषय, प्रमाणके उदाहरण प्रमाणके हेतु प्रमाणके फल और प्रमाणके भेद ये सब न्यारे-न्यारे हैं। अर्थात् नयोके विषय उदाहरण आदिक दूरे हैं और प्रमाणके विषय उदाहरण आदिक दूसरे हैं, लेकिन नाम भी भिन्ने-भिन्ने हैं। तो नय ही प्रमाण कैसे कहलाने लगेंगे ? न जुदे-जुदे रहकर नय प्रमाण बनेंगे और न नयों का योग मिलकर प्रमाण बन सकेंगे। प्रमाण नयोसे भिन्न ही वस्तु है।

तत्रोक्तं लक्षणमिह सर्वस्वग्राहक प्रमाणमिति ।

विषयो वस्तुसमस्त निरशदेशादिभूरूदाहरणम् ॥ ६७६ ॥

सोदाहरण प्रमाणकी सर्वस्वग्राहकताका निर्देश—प्रमाणका लक्षण नयोसे भिन्न है और विषय उदाहरण भी भिन्न है। इस बातका स्पष्टीकरण संकेत रूपमें इस गायामे किया गया है। प्रमाणका लक्षण तो वह है जो पहिले कहे। जैसे थोड़े शब्दोंमें यों कह लीजिए कि जो वस्तुका सर्वस्व ग्रहण करे उसको प्रमाण कहें हैं। अब देखिये। प्रमाणका लक्षण है जो वस्तुका सर्वस्व ग्रहण करे और तपका लक्षण है जो वस्तुके एक अंशको ग्रहण करे। तो लक्षणमें ही अन्तर था गया। विषय प्रमाणका है समग्र वस्तु और नयका विषय है कोई अंश। उदाहरण भी हमके न्यारे-न्यारे हैं। एक अंशको जहाँ ग्रहण कराया हो ऐसे उदाहरण तो नयोंके मिलेंगे और वस्तुके सर्वस्वका ग्रहण कराया हो, ऐसे उदाहरण प्रमाणके मिलेंगे। तो जिसका लक्षण विषय और उदाहरण भिन्न है वह नय कैसे कहला सकता है ? प्रमाण नयोसे भिन्न ही ज्ञान है।

हेतुस्तत्त्वबुभुत्सोः संदिग्धस्याथवा च वातस्य ।

सार्थमनेकं द्रव्यं हस्तामलकवदेतुकामस्य ॥ ६७७ ॥

प्रमाणकी सर्वस्वग्राहकताका प्रतीति कारण—अब प्रमाणका हेतु इस गायामे बतला रहे हैं। प्रमाणका हेतु है प्रमाणको स्पष्ट और पूर्ण जाननेकी इच्छा। जो कोई पुरुष मदबुद्धि हो अथवा जिसको किसी तत्त्वमें सदेह हुआ हो, ऐसा कोई भी जो तत्त्वके जाननेकी इच्छा रख रहा है उसकी भीतरी इच्छा तो देखिये ! क्या वह

की इतनी ही इच्छा है कि मैं वस्तुके किसी एक ही धर्मको जान लूँ । वह सर्वसे कम जाननेकी इच्छा नहीं रखता । भले ही कभी कुछ कम जान सके, लेकिन जाननेकी इच्छा सब जीवोमें सब कुछ जाननेकी होती है । अब यह अपनी-अपनी पर्यायकी योग्यता है कि उसकी दृष्टिमें सारा कितना कहलाता है, मगर इच्छा होती है सबको जाननेकी । और इस तरह जानना कि जैसे एक साथ अनेक द्रव्योंको हाथमें रखे हो कोई तो उसे हाथपर रखे हुए आवलाकी तरह जाननेकी इच्छा होती है । जैसे कि आवला हाथपर रखा है, पूरा ज्ञानमें आ रहा है इसी तरह सबको पूरा स्पष्ट जानने की इच्छा जीवमें रहती है । यही इच्छा प्रमाणकी निष्पत्तिका कारण बनती है । यह है प्रमाण का हेतु ।

**फलमस्यानुभवः स्यात्समक्षमित्र-सर्ववस्तुजातस्य ।**

**आख्या प्रमाणमिति किल भेदः प्रत्यक्षमथपरोक्षं च । ६७८ ।**

प्रमाणका फल और प्रमाणके भेद 'इस गायामें प्रमाण का फल प्रमाण का नाम और प्रमाणके भेदोंका वर्णन किया गया है । पहिले यह बताया गया था कि प्रमाण नयोसे भिन्न है और उस भिन्नताका कारण बताया गया था कि लक्षण, विषय, उदाहरण, हेतु, फल नाम और भेद ये नयोसे निगले हैं प्रमाणके, इस कारण प्रमाण नयोसे भिन्न है । तो इनमेंसे लक्षण, विषय, उदाहरण और हेतुके विषयमें वर्णन कर दिया गया है । अब यहाँ बतलाते हैं कि प्रमाणका फल क्या है ? प्रमाण का फल है प्रत्यक्षकी तरह समस्त वस्तुका अनुभव होना । प्रमाण ज्ञान जब होता है तो उस प्रमाण ज्ञानके फलमें बात क्या गुजरती है ? वह इस गायामें बताया है । साफ रीतिसे सम्पूर्ण वस्तु मात्रका अनुभव होता है प्रमाणके फलमें और नयोके फलमें वस्तुके एक अंशका परिचय हो रहा है । वहाँ समग्र वस्तु प्रत्यक्षकी तरह अनुभवमें नहीं आता । तो यो नयोसे प्रमाणका फल निराला है । प्रमाण और नयोमें नामभेद भी है । प्रमाणका नाम प्रमाण है और नयका नाम नय है । जो कि व्युत्पत्तिके ढङ्गसे भी नामके अनुकूल मर्म जान लिया जाता है और यह समझ बनती है कि हाँ ऐसे दो नाम रखना सही है । प्रमाण शब्दका व्युत्पत्त्य अर्थ है प्रकृष्ट रूपसे वस्तुका पूर्णज्ञान ध्वनित हो वह प्रमाण है और प्रमाणसे ग्रहण किए हुए वस्तुके किसी एक धर्ममें जो ली जाय उसे नय कहते हैं । तो नय और प्रमाणके नाम भी जुड़े-जुड़े हैं, भेद भी निराला है । प्रमाणके भेद हैं प्रत्यक्षसे विरुद्ध, फिर उनके और अभेद चलते हैं जबकि नयोके भेद हैं द्रव्याधिक और पर्यायाधिक । तो इस तरह जैसे प्रमाणके लक्षणमें भेद है, प्रमाण तो होता है सकलादेशजन्य, नय होता है विकलादेशजन्य । और जिस तरह प्रमाणके विषय, उदाहरण, हेतु आदि जुड़े हैं उसी प्रकार ये फल, नाम और भेद भी जुड़े हैं । अतः प्रमाण नयोसे भिन्न हैं । इनमेंसे किसी एकका भी यदि लोप किया

जाता है तो दूसरेका भी लोप हो जाता है । मानो कि प्रमाण ही माना जाय, नय न माना जाय तो प्रमाणका स्वरूप भी न बनेगा । या नय माना जाय, प्रमाण न माना जाय तो नयका भी स्वरूप न बनेगा । अतः दोनोंका मानना आवश्यक है और इन दोनोंका लक्षण विषय, उदाहरण आदिक सब जुड़े-जुड़े हैं । अथवा यो समझिये कि चाहे माध्यममे कोई एक मुख्य विशेष ॥ ही रखा जा रहा हो परिज्ञानके लिए, लेकिन जहाँ एक विशेषणके सहारे वस्तुके सर्वस्व स्वरूपका ग्रहण होता हो वह तो है प्रमाण और जहाँ उस विशेष विवरणके सहार उस ही विशेषणका प्रतिपादन हो रहा हो तो उसको नय कहते हैं । यो नयका स्वरूप प्रमाणसे जुड़ा है लेकिन परस्परमे इनका सहयोग है । प्रमाणसे ग्रहण किए गए पदार्थके ही किसी विशेष अंशको ग्रहण करना नय कहलाता । नय यदि स्वतंत्र निरपेक्ष हो जायगा तो वह मिथ्या हो जायगा । नय न रहेगा और सब नयोसे जो जो कुछ समझा जाता है उस सबका सर्वस्वके एक विकल्पमे जो बोध होता है उसे प्रमाण कहते हैं ।

**ज्ञानविशेषो नय इति ज्ञानविशेषः प्रमाणमिति नियमात् ।**

**उभयोरन्तर्भेदो विषयविशेषाच्च वस्तुतो भेदः ॥ ६७६ ॥**

प्रमाण और नयमें विषयभेदसे भिन्नताका प्रदर्शन - प्रमाण एक ज्ञान विशेष है और नय भी एक ज्ञानविशेष है । ज्ञानकी दृष्टिसे देखा जाय तो प्रमाण और नयमे कुछ भी भेद नहीं है, वह भी ज्ञानका एक रूप है और नय भी ज्ञानका एक रूप है किन्तु जब विषय विशेषपर दृष्टि देने हैं तो विषय विशेषकी अपेक्षासे प्रमाण और नय इन दोनोंमे भेद सिद्ध हो जाता है । ज्ञानरूपकताकी दृष्टिसे तो कोई भेद नहीं है, लेकिन विषय तो जुड़े-जुड़े हैं । प्रमाण किसी और ही विषयको संकेत करता है । तो यो विषयके भेदसे इन दोनोंमे भेद है । यद्यपि ये विषय भी वस्तुके अन्तर्गत ही हैं । याने वस्तु सम्बन्धी ही विषय नयका है और वस्तु सम्बन्धी ही विषय प्रमाणका है । नो वस्तु सम्बन्धी विषय होनेपर भी प्रमाणके विषयका विशाल विस्तार है और पद्धति जुड़ी है और नयका विषय प्रमाणके विषयसे छोटा है, केन्द्रित है स्रण्डरूप है । यो विषयके भेदसे प्रमाण और नयमे भेद जाना जाता है । अब इस ही विषयका स्पष्टीकरण करते हैं कि प्रमाण और नयके विषयका किस तरह भेद है ?

**स यथा विषयविशेषो द्रव्यैर्कांशो नयस्य योन्यतमः ।**

**सोप्यपरस्तदपर इह नखिल विषयप्रमाणजातस्या ॥ ६८० ॥**

प्रमाण और नय विषय भेदका विवेचन—प्रमाणका विषय और नयका विषय भिन्न-भिन्न है, उसे इस तरह जानें कि द्रव्यके अनन्त गुणोंमें कोई सा भी

गुण विवक्षित बने तो विवक्षित अंश नयका विषय है और वह अंश तथा अन्य भी अंश यों अनन्त गुणात्मक सर्वथात्मक वस्तु प्रमाण का विषय है प्रमाण और नयके लक्षण के आधारसे भी विषयोंके भेद का स्पष्टीकरण हो जाता है । नयके लक्षण में यह कहा गया है कि प्रमाण से ग्रहण किए हुए वस्तुके एक देश अंशको ग्रहण करे उसे नय कहते हैं । तो इसमें ही भेद नजर आयागा । प्रमाणसे ग्रहण किया गया है समस्त वस्तु और उससे फिर एक अंशको ग्रहण किया है नयने तो नयका विषय हुआ खण्ड रूप और प्रमाणका विषय हुआ सर्वांश रूपे खण्ड पूर्णवस्तु । तो यो विषयभेद आया कि वह समस्त वस्तु तो प्रमाणका विषय है और वस्तुका कोई विवक्षित गुण अंश नयका विषय है । यो प्रमाण और नयमें अन्तर है । शङ्काकारका यह आशय कि प्रमाण और नय भिन्न भिन्न नहीं हैं, असङ्ग है ।

यदनेकनयसमूहे संग्रहकरणादनेक धर्मत्वम् ।

तत्सदपि न सदिव यतस्तदनेकत्वं विरुद्धधर्ममयम् ॥ ६८१ ॥

यदनेकांशग्रहकमिह प्रमाण न प्रत्यनीकतया ।

प्रत्युत मैत्रीगांवादिति नयभेदाददः प्रभिन्न स्यात् ॥ ६८२ ॥

नयसमूहसे भिन्न प्रमाणकी असिद्धिकी आशङ्का और उसका समाधान यहाँ शङ्काकार कहता है कि अनेक नयोंके समूहमें ऐसा संग्रह किया गया तो संग्रह करनेमें ही तो वस्तुमें अनेक धर्मपना आया अर्थात् नयने तो एक-एक अंशको जाना और ऐसे जाने गए एक-एक अंशोंका संग्रह जब किया गया तब उनका संग्रह कर देने पर वस्तुकी अनेक धर्मपना बना और अनेक धर्मपना प्रमाणका विषय माना गया है । तो प्रमाणमें जो अनेक धर्मता आई है वह अनेक नयोंका समूह बनानेपर आई है, इस लिए प्रमाण कोई स्वतंत्र ज्ञान विशेष नहीं है किन्तु नय ही ज्ञानविशेष है और उन सब नयोंका समूह बना उसी को ही प्रमाण शब्दसे कह दिया जाता है । तो अनेक नयोंके समूहको ही प्रमाण कहना चाहिए । प्रमाण नयोंसे कोई भिन्न ज्ञान नहीं है । इस आशङ्काका आचार्य महाराज उत्तर देते हैं कि यह आशङ्का यद्यपि कुछ ठीक ही जच रही है, स्थूल दृष्टिसे जो समझ रहे होंगे उन्हें यह भला जच रहा है कि एक-एक अंशको नयने ग्रहण किया, ऐसे सब नय इकट्ठे मिल जायें तो अनेक अंशात्मक वस्तु जान ली जायगी । और यों फिर प्रमाण कोई भिन्न ज्ञान न रहा । सुननेमें साधारणतया यह बात ठीक लग रही है फिर भी यह ठीक नहीं है, क्योंकि अनेक नयों के संग्रह करनेसे जो अनेक धर्मोंका संग्रह होगा वह विरुद्ध धर्ममय होगा । शङ्काकारने बताया यह है कि नय एक एक अंशकी जानता है और उन सबको मिला दिया जाय तो ऐसे अनेक नयोंसमूहका ही प्रमाण कहलायगा । तो यह बात यो युक्त नहीं होती

किं नय तो प्रत्येक अपनेसे विरुद्ध धर्मका प्रतिपादन न करके वस्तु उनका विरोध रख कर अपने विषयका प्रतिपादन करता है यह तो ज्ञाताका अभिप्राय है कि वह अन्य नयोकी अपेक्षा रखता हुआ प्रकृत नयका परिज्ञान करे, किन्तु नयके स्वरूपमें यह बात नहीं भरी है कि वह प्रतिपक्षी धर्मका भी आदर करता हुआ अपने धर्मका प्रतिपादन करे। नय तो एक दूसरेसे प्रतिपक्ष विरोधी धर्मोंका ही विवेचन करता है। तो जहाँ विरोधी धर्मोंका विवेचन हुआ और उन विरोधी धर्मोंका समूह प्रमाणको विषय मान लिया जाय तो वह विरोध होगा। प्रमाण तो अनेक अंशोंका ग्रहण विरोध रीतिसे नहीं करता, किन्तु परस्पर मैत्री भाव पूर्वक ही उन अंशोंको ग्रहण करता है, इस कारण प्रमाण नयसे भिन्न ही ज्ञान विशेष है। नयोका पहिले बहुत विस्तार पूर्वक विवेचन किया गया है, उस विवेचनसे यह ज्ञान लिया होगा कि प्रत्येक नय एक एक धर्मको विरोध रीतिसे ग्रहण करता है लेकिन प्रमाण तो वस्तुके सर्व अंशोंको, वस्तुके सर्वस्वको अविरुद्ध रूपसे ग्रहण करता है और नय विरुद्ध रूपसे ग्रहण करे, प्रमाण अविरुद्ध रूपसे ग्रहण करे, इसका कारण यह है कि सर्व अंशोंको विषय करने वाला एक ही तो ज्ञान है जिसे प्रमाण कहते हैं। प्रमाणने वस्तुके सर्वस्वको ग्रहण किया तो वहाँ ऐसा नहीं है कि एक एक अंशके ज्ञान करने वाले अनेक ज्ञान हैं और उन ज्ञानों का समूह प्रमाण बन गया। वह सारा ही ज्ञान एक है जो वस्तुके सर्वस्वको जान रहा है। नयोमें जो भिन्न भिन्न अंश जाने जा रहे हैं सो विभिन्न अंशोंको जानने वाले विभिन्न ज्ञान हैं। यों नयका विषय भिन्न है और प्रमाणका विषय भिन्न है। जैसे एक ज्ञान रूपको ही जानता है दूसरा ज्ञान रसको जानता है, तीसरा ज्ञान गंधको जानता है, चौथा ज्ञान स्पर्शको जानता है। अब ये चार प्रकारके ज्ञान एक दूसरेसे विरुद्ध हैं विषय भी एक दूसरेसे विरुद्ध है, परन्तु प्रमाण द्वारा जो एक वस्तुका ज्ञान होगा, अथवा रूपादिक चार प्रकारके गुणोंके समुदायात्मक एक द्रव्यका जो ज्ञान होगा वह अविरुद्ध ही होगा। यही बात प्रमाण और नयके विषयमें भी घटित कर लेना चाहिए जैसे पदार्थका नित्य अंश जाना द्रव्याधिकनयने और पदार्थका अनित्य अंश जाना पर्यायाधिकनयने तो यहाँ नित्य अंश और अनित्य अंश परस्पर विरुद्ध ही तो हुए। नित्यका स्वरूप और है अनित्यका और है, लेकिन पदार्थमें तो ये दोनों ही धर्म रह रहे हैं। द्रव्य तो नित्य है, पर्याय अनित्य है। तो दोनों ही मिलकर पदार्थस्वरूपके साधक हैं। तो यहाँ प्रत्येक पक्षका जो स्वतंत्र ज्ञान है वह दूसरे पक्षका विरोधी, बन रहा है, यह प्रक्रिया तो नयोमें चलती है, परन्तु प्रमाणसे यह प्रक्रिया है कि दोनों पक्षोंका जो समुदायात्मक ज्ञान है सो यद्यपि वह परस्पर-स्वरूपसे विरोधी है लेकिन अविरुद्ध रूपसे एक ही पदार्थमें दोनों ही पक्षोंका एकान्तात्मक रूपसे परिज्ञान हो रहा है, यह है प्रमाणका विषय। इस तरह प्रमाण नयोसे भिन्न ज्ञान विशेष है, इसमें किसी प्रकारका सदेह न करना चाहिए।

ननु युगपदुच्यमानं नवयुग्मं तद्यथास्ति नास्तीति ।



अस्ति नास्तिकी क्रमसे माननेपर तृतीय भङ्ग के नाशके प्रसङ्ग की आशङ्का—अब शङ्काकार इसी विषयमे एक तीसरी आशङ्का रख रहा है। अथवा यदि यह कहा जाय कि अस्ति और नास्ति क्रमसे होते हैं यह बात तृतीय भङ्गमे कही गई है तब तो यह कहना प्रपने ही वचनके विनाशके लिए हो गया, यह खुद अपना ही शत्रु बन गया, क्योंकि क्रमसे अस्ति होना यह तो पहिला भङ्ग बता दिया है और नास्ति होना, यह दूसरे भङ्गमे बता दिया, और उन्ही दोनोंको क्रमसे यहाँ कह रहे तो क्रमसे पहिले और दूसरा भङ्ग कहलो, उससे ही तीसरे भङ्ग वाला काम चल गया, फिर तृतीय भङ्गकी जरूरत ही क्या रही? अब शङ्काकार इसी सम्बन्धमे चौथी आशङ्का रख रहा है।

अथवाऽवक्तव्यमयो वक्तुमशक्यात्समं स चेद्भङ्गः ।

पूर्वापरवाध्यायाः कुतः प्रमाणात्प्रमाणमिह सिद्धेयेत् ॥६८५॥

अवक्तव्यमय भङ्गमे प्रमाण बाधाकी आशङ्का—यदि कोई यह कहे कि अस्ति और नास्ति ये दोनों एक साथ कहे नहीं जा सकते, इस कारण ये अवक्तव्य भङ्ग हैं लेकिन ऐसा माननेमे फिर पूर्वापर बाधा आती है कि किस प्रमाणकी सिद्धि बनेगी? जब एक साथ कुछ कह देना अवक्तव्य हो गया तब फिर प्रमाणकी सिद्धि करने वाला कुछ वचन ही न रहेगा। फिर कोई प्रमाण ही न रहेगा। किसी प्रमाण स्वरूपका सकेत किस तरह किया जायगा? और लोग कैसे समझ पायेंगे कि यह कहलाता है प्रमाण। तो प्रमाणका जो विषय है समग्र अशोका एक साथ परिचय कराना, उसे तो मान लिया अवक्तव्य तब फिर प्रमाणका परिज्ञान किस विधिसे कराया जायगा? फिर तो प्रमाणके परिचय कराये जानेका कोई उपाय ही न रहेगा क्योंकि अब प्रमाण भी अवक्तव्य बन गया। प्रमाणका विषय भी अवक्तव्य कह दिया। तो जब सब कुछ अवक्तव्य है तो उसके विषयमे तो मोन रहना चाहिए, अथवा मोन ही क्या, उसका कुछ व्यवहार भी न चल सकेगा। तो अवक्तव्यपनेकी बात ही युक्त नहीं जचती है। अब शङ्काकार ५ वी आशङ्कामे अपना आशय प्रकट कर रहा है।

इदमपि वस्तुमयुक्तं वक्ता नय एव न प्रमाणमिह ।

मूलघिनाशाय यतोऽवक्तरि किल चेदवाच्यतादोषः ॥ ६८६ ॥

नयको वक्ता व प्रमाणको अवक्ता माननेपर अवाच्यताके प्रसङ्गकी आशङ्का—यह भी कहा जाना अयुक्त है कि प्रतिपादन करने वाला नय ही होता है, प्रमाण नहीं होता है। क्योंकि यदि प्रमाणको अयुक्त मान लिया जाय प्रतिपादनके लिए अर्थात् प्रमाणवता नहीं है, ऐसा यदि स्वीकार कर लिया जाय तो इसमे मूलका

ही विनाश हो जायगा । जब प्रमाणसे प्रतिपादन कर ही नहीं सकते तो स्वरूपका पता कैसा होगा ? कुछ समझमें ही न आयगा । तो प्रमाणको अवक्ता मान लेनेपर श्वा-  
च्यताका दाव आयेगा तो फिर प्रमाण किसी भी प्रकार समझा ही नहीं जा सकता ।  
बोला ही नहीं जा सकता । प्रमाणके विषयकी वान किसीकी बुद्धिमें आ ही न सकेगी,  
इस कारण यह कहना भी मङ्गल नहीं जचता कि सातो भङ्गोमें जो प्रतिपादन किया  
है तो प्रतिवध हो जानेसे वह सब नग ही बन गया प्रमाण नहीं, किन्तु वह प्रतिपादन  
करने वाला नग होता है, प्रमाण नहीं होता । इस प्रकार उक्त चार गाथाओंमें शंका-  
कारकी १ आशकाओंमें तृतीय चतुर्थ भङ्गोपर आक्षेप किया है । अब उसके समाधान  
में कहत है ।

नैव यतः प्रमाणं भंगध्वमादभङ्गबोधवपुः ।

भङ्गात्मको नय इति याऽनिह तदशधर्मत्वात् ॥ ६८७ ॥

उक्त शङ्काओंके समाधानमें प्रमाणकी अभङ्ग ज्ञानमयताका निर्देश—  
ज्ञानाकारकी उपर्युक्त शक्यों इस कारण समीचीन नहीं है कि प्रमाणसे भग ज्ञानमय  
माना ही नहीं गया है । प्रमाण अभग ज्ञानमय होता है, भङ्ग ज्ञानमय तो नय हुआ  
करता है । क्योंकि जितने भी नय विभाग हैं वे सब वस्तुके आशिक धर्मको ही विषय  
करते हैं । नय कहते ही उसे है कि वस्तुके किसी अशकी ओर जो ज्ञान ले जाय वह  
नय कहलाता है । नयमें विवक्षा होती है, दृष्टि होती है और उस दृष्टिसे उस अशको  
ही ग्रहण करना है । जो अश धर्मरूप होनेसे नयभङ्ग ज्ञानमय है, किन्तु प्रमाणभङ्ग  
ज्ञानमय नहीं है । वह तो अभङ्ग ज्ञायक स्वरूप है । जब प्रमाण अभङ्ग बाधस्वरूप है  
तब उससे हम क्या निर्णय करें ? इस बातको अगली गाथामें कह रहे हैं ।

स यथास्ति च नास्तीति च क्रमेण युगपश्चानयोर्भङ्गः ।

अपि वाऽवक्तव्यमिदं नयो विकल्पानतिक्रमादेव ॥ ६८८ ॥

भङ्गोकी नयरूपता - ७ भङ्गोमें जो स्यात् अस्ति नास्तिका भङ्ग बताया  
गया है उस भङ्गका क्रमसे होना बताया या युगपत् होना बताया ? दोनों ही स्थि-  
तियोंमें वह भङ्ग ही है, प्रमाणरूप नहीं हो सकता । क्योंकि इनमें भी वस्तुका समग्र  
स्वरूप नहीं आया है, किसी अशको ही बताया है और दृष्टियोंसे भी पृथक् पृथक्  
कायम किया है । एक वस्तुमें अविच्छेद रूपमें अनेक धर्म जाने जाये, यह पद्धति नयोमें  
नहीं बनती है । इन सब भगोंमें निकलका उत्लंघन नहीं है । इसी प्रकार चौथा जो  
अवक्तव्य रूप अश है, एक साथ दोनों धर्म नहीं कहे जा सकते, इस कारण अवक्तव्य  
है, ऐसा अवक्तव्यपना भी नय है किन्तु प्रमाण नहीं है । यहाँ भी अशरूप ज्ञान है और

विकल्पका उल्लेख नहीं है । शंकाकारने उक्त आशकाश्रमे मुख्य आक्षेप दो भंगोंपर किया है । अस्ति नास्ति इन दोनोंको एक बारमे कहा जानेपर नय नहीं । किंतु प्रमाण होना चाहिए । क्रमसे कहा जाय तो अलग अलग दो भङ्ग पहिले बनाये ही गए हैं । एक साथ कहा जाय तो वह प्रमाण बन जायगा । इस तरह तृतीय भङ्गपर आक्षेप किया था । सो उस सम्बन्धमें बात यह है कि स्याद् अस्ति, स्याद् नास्ति ये दोनों यदि क्रमसे कह जाते हैं तो पहिले और दूसरे भङ्गमें इनका प्रवेश होगा । यदि इन दोनोंको क्रमसे और एक साथ प्रयोग किया जाता तो तीसरा भङ्ग होता जिपका नाम है— स्याद् अस्ति नास्ति । यदि इन दोनोंका अक्रमसे एक साथ प्रयोग किया जाता है तो अवक्तव्य नामका चौथा भङ्ग बनता है । तो ये सब नयके भेद हैं, क्योंकि वे सब प्रशस्त्युक्त हैं, ये भङ्ग प्रमाणरूप नहीं कहे जा सकते ये वस्तुके सर्वस्वके ग्राहक नहीं हैं, इसी बातको अगली गायामे स्पष्ट कर रहे हैं ।

तत्रास्ति च नास्ति समं भंगस्यास्यैकधर्मता नियमात् ।

न पुनः प्रमाणमिव किल विरुद्धवर्मद्वयाधिरूढत्वम् ॥ ६८६ ॥

अस्तिनास्तिरूप तृतीय भङ्ग की नयात्मकता की युक्तिपूर्वक सिद्धि — उन भङ्गोमे जो स्याद् अस्ति नास्ति भङ्ग बनाये गए हैं तो ये जब एक साथ बोले हुए होते हैं तो ये एक ही धर्म वाले भङ्ग हैं, उसे प्रमाणके समान नहीं कहा जा सकता, क्योंकि धर्मोंके समावेशकी पद्धति नय और प्रमाणमे भिन्न भिन्न है । प्रमाण एक ही समयमे दो विरोधी धर्मोंका मैत्री भावसे प्रतिपादन करता है । तो जिस तरह प्रमाण विरोधी अनेक धर्मोंको एक वस्तुमे एक साथ प्रतिपादन करता है उस तरह कोई भी भङ्ग विरोधी धर्मका एक वस्तुमे प्रतिपादन नहीं करता, क्योंकि नशोंकी दृष्टिमे अन्यको अवकाश नहीं दिया गया है । यह तो ज्ञात के अभिप्राय की बात है कि वह किसी भी नयका प्रयोग करके शेष नयोंकी अपेक्षा रखता है । तो प्रमाणने एक ही समयमे दो विरोधी धर्मोंका मैत्रीभावसे प्रतिपादन किया है, परन्तु स्याद् अस्ति नास्ति कहकर भी इस भङ्गमें दो विरोधी धर्मोंका मैत्रीभावसे प्रतिपादन नहीं है, किंतु पहिले और दूसरे इन दो विरोधी धर्मोंका अविरोधपना है । उस भङ्गमे भी दो विरोधी धर्म रूपसे वे समझे जा रहे हैं, अतएव ऐसे भङ्ग ज्ञानाशरूप ही हैं ।

अयमर्थश्चाथ शब्दश्च विवक्षावशाद्दशत्वम् ।

युगपदिदं कथ्यमानं क्रमाज्ज्ञेयं तथापि तत्स यथा ॥ ६८७ ॥

विवक्षावश कथित वचनकी नयरूपताका निर्णय — उक्त गायामोमे जो आशङ्काओंका समाधान दिया गया है उसका आशय यह है कि किसी प्रयोजनसे या

विवक्षासे एक साथ और क्रमसे कहते हुए जो भी भङ्ग है वे सब अशरूप है इस कारण वे सब नय हैं । ७ भङ्गोमे जिस किसी भी भङ्गका प्रतिपादन है वह किसी विवक्षासे है, सर्वरूपसे नहीं है । तो जहाँ विवक्षासे प्रतिपादन है तो वहाँ एक ही अशका प्रतिपादन है अस्ति नास्ति दोनोंको एक साथ कहनेपर भी चू कि वहाँ भी विवक्षा भेद पड़ा हुआ है और विवक्षा भेद वाली बात एक साथ कहनेमे अशक्य है इस कारण एक अवक्तव्य भङ्ग बन गया है । सो वह भङ्ग भी नय ही है । वस्तु सर्वथा अवक्तव्य नहीं है और अवक्तव्य नयकी विवक्षा जो भिन्न-भिन्न दो है उनका समावेश किया है । कहीं मैत्री भावसे विरोधी घर्षोंका एक वस्तुके बतानेका आशय उप भङ्गमे नहीं है, इस कारण जैसे स्याद नास्ति एक भङ्ग है और नयरूप है उसी प्रकार स्याद नास्ति एक भङ्ग है और नयरूप है । इस ही तरह स्याद अस्ति नास्ति ये जो क्रमशः कथन हैं वे भी भङ्गरूप है और अवक्तव्य है, ऐसा कथन भी भङ्गरूप है, यह प्रमाण नहीं कहा जा सकता ।

“ अस्तिस्वरूपसिद्धेर्नास्ति च पररूपसिद्धयभावाच्च ” ।

अपरस्योभयरूपादितस्ततः कथितमस्ति नास्तीति ॥ ६६१ ॥

सप्तभङ्गीके प्रथम तीन भङ्गोका संयुक्ति प्रतिपादन — इन सब भङ्गो की मुख्यतया जाँच कीजिए । वस्तुमे निजरूपकी अपेक्षासे, स्वरूपसिद्धिकी दृष्टिसे स्याद अस्ति है यह प्रथम भङ्ग बनता है और उस वस्तुमे पररूप सिद्धिका अभाव है अर्थात् पररूपकी अपेक्षासे स्याद नास्ति, यह दूसरा भङ्ग बनता है । तथा स्वरूपकी अपेक्षासे अस्तित्व पररूपकी अपेक्षासे नास्तित्व, ऐसा तृतीय भङ्ग बताया गया है । तो वहाँ विरोधी दो विवक्षाओंका आशय ग्रहण किया गया है । यो उभयरूपकी विवक्षासे अस्ति नास्तिरूप तीसरा भङ्ग बताया गया है । तो इन तीनोंमे अपेक्षा भिन्न-भिन्न है । पहिले भङ्गमे स्वरूपकी अपेक्षा है, दूसरे भङ्गमे पररूपकी अपेक्षा है, तीसरे भङ्गमे स्वपररूपकी अपेक्षा है । इस तरह जब इन दो भङ्गोमे अपेक्षा भिन्न-भिन्न है तो इसे भङ्ग ही कहा जायगा । प्रमाणका स्वरूप तो इन भङ्गोसे जुदा ही है । अब इसी बात को अगली गाथामे बता रहे हैं । प्रमाणका स्वरूप इन भङ्गोसे जुदा किस तरह है ?

उक्तं प्रमाणदर्शनमस्ति स योर्यं हि नास्तिमानर्थः ।

भवतीदमुदाहरणं न कथञ्चिद्द्वै प्रमाणतोऽन्यत्र ॥ ६६२ ॥

नयोसे विलक्षण प्रमाणका दर्शन — प्रमाणका स्वरूप नयोसे जुदा ही है और वह इस प्रकार है जैसा कि इस उदाहरणमे स्पष्ट प्रतीत हो जायगा । उसका उदाहरण है कि जो पदार्थ अस्तित्व से वही पदार्थ नास्ति रूप है । तृतीय भङ्गमे स्व-

रूपसे अस्तित्व पररूपमे नास्तित्व क्रममे कहा गया है, किन्तु प्रमाणमे दोनो ही धर्मों का कथन एक ही समयमे प्रत्यभिज्ञानकी पद्धतिमे कहा जाता है। अस्तित्व भङ्गमे एक दृष्टि थी नास्तिरूप भङ्गमे दूसरी भिन्न दृष्टि थी, किन्तु जहाँ यह ज्ञात है कि यही पदार्थ अस्तित्व है वही तो नास्तिरूप है। तो प्रमाणमे दोनो धर्मों का प्रतिपादन एक साथ प्रत्यभिज्ञानकी पद्धतिसे हो गया है। जो अस्तित्व है वही नास्तिरूप है यह ज्ञान प्रमाणमे ही घटित होती है। प्रमाणको छोड़कर किसी भी नयमे घटित नहीं हो सकती। नय भी विवेचन नहीं कर सकता। तो जब नयने अपना प्रयोजन और विवेक्षा भिन्न ही रखा तो नय प्रमाणके स्वरूपमे जुग ही है दो नयोंका प्रयोग भी नय ही है किन्तु प्रमाण नहीं है।

तदभिज्ञानं हि यथा वक्तुमशक्यात् तर्मानयस्य यतः ।

अपि तुर्यो नयभङ्गस्तत्रावक्रव्यर्ता श्रितस्तस्मात् ॥६६३॥

अवक्तव्य भगवो नयरूपता—इस गाथामे यह बताया गया है कि मूल-भङ्गीमे जो चौथा अवक्तव्य नामका भङ्ग है वह भी अशारमक है। नय एक समय दो धर्मोंका प्रतिपादन नहीं कर सकता है, इस कारण जब दो धर्मोंके एक साथ कहने की विवेक्षा होती है उस समय अवक्तव्य नामका चौथा भङ्ग निष्पन्न होता है। द्रव्याधिक और पर्यायाधिक इन दोनो दृष्टियोंसे जो भिन्न-भिन्न धर्म जाने गए हैं उनको एक साथ कहनेकी जब इच्छा हो जाती है तो वही परस्पर विरुद्ध धर्मोंको कहनेका तो प्रयास किया जा रहा है दृष्टियों भी भिन्न-भिन्न रूपमे दो ही लगाई जा रही हैं और एक साथ कहनेका प्रयास है, ऐसी दृष्टिमे वहाँ अवक्तव्यता बनती है। अवक्तव्य उसे कहते हैं जो कहा न जा सके। एक समयमे एक ही धर्मका विवेचन होगा अनेकका नहीं। अवक्तव्य है ऐसा कहकर अवक्तव्यका रूप एक अशका ही ग्रहण किया गया है इस कारण अवक्तव्य नामका चौथा भङ्ग भी नय है, प्रमाण। इससे भिन्न स्वरूप वाला है। प्रमाणकी मुख्य विशेषता यह है कि वह एक वस्तु उन विरोधी अनेक धर्मोंका अविरोध रूपसे ग्रहण कर लेता है अथवा वस्तुके भिन्न-भिन्न धर्मोंका विकल्प न करके उन समग्र वस्तुको ग्रहण कर लेता है सो ऐसा प्रमाण नयसे भिन्न ही है।

न पुनर्वक्तुमशक्यं युगवद्धर्मद्वय प्रमाणस्य ।

क्रमवर्ती केवलमिह नयः प्रमाणं न तद्वदिह यस्मात् ॥६६४॥

सब धर्मोंका समकाल प्रतिपादक होनेसे प्रमाणकी उक्त भङ्गीसे विलक्षणता—नयमे ही यह प्रतिबध है कि वह दो या अधिक धर्मोंका प्रतिपादन एक साथ नहीं कर सकता है परन्तु प्रमाणके विषयभूत अनेक धर्म एक साथ कहे जा सकते

है। नयके समान यह बात न बनेगी कि अनेक धर्मोंका प्रतिपादन प्रमाण न कर सके, क्रमवर्ती तो केवल नय ही हुआ करना है। अर्थात् नय क्रमसे जानेगा। जिस नयका जो विषय है वह उस विषयको जानेगा, फिर दूसरी दृष्टि विवक्षा करके दूसरे अशकं जानका प्रारम्भ हो तो वह उसके बाद जानेगा, तो नयोमे क्रमवर्तीना है, पर प्रमाण मे क्रमवर्तीना नही है अर्थात् प्रमाण एक साथ वस्तुके सर्वस्वको जान लेता है। ७ भङ्गोमे सभी भाग अपने-अपने एक-एक विषयका प्रतिपादन करते हैं। उन भङ्गो के समान प्रमाण नही है और जिसमे यह शङ्का रखी जा सके प्रमाणका स्वरूप नयोसे कुछ जुदा नही मालूम होता, प्रथम भङ्गमे स्याद अस्तिका निरूपण है, वह एक अशका ही बोध है। प्रमाण स्थात अस्ति एव इतने ही अशका ग्रहण नही करता किन्तु सर्वस्व ग्रहण करता है, इस ही तरह नास्ति अथवा अस्ति नास्ति आदिक धर्मों की भाँति एक अशको प्रमाण ग्रहण नही करता, याने यह क्रमसे दो धर्मोंका प्रतिपादन करने वाले तीसरे भङ्गकी तरह नही है। अथवा केवल अवक्तव्यताके अशको ही प्रकट करने वाला प्रमाण नही है किन्तु वह तो अनेक धर्मोंका एक कालमे ही प्रतिपादन करता है, इस कारण यह निर्णय रखना चाहिए कि प्रमाण अनेक नयोके योगमे भी जुदी चीज है। शङ्काकारका आशय यह था कि केवल एक नय तो नय कहलाया, पर अनेक नयोका जहाँ योग कर दिया जाय तो वह प्रमाण हो जायगा। तो नयोका योग ही प्रमाण कहलाया। प्रमाण कुछ अगल चीज नही है, सो इस शङ्काका यहां तक निराकरण कर दिया गया कि अनेक नयोके योग भी प्रमाणसे जुदे है, वे प्रमाण नही हो सकते।

यत्काल पुनः पूनाणं वस्तुमलं वस्तुजातमिह यावत् ।

सदसदनेकैक्रमथो नित्यानित्यादिकं च युगपदिति ॥६६५॥

प्रमाणकी वस्तुमात्रके प्रतिपादनकी तथा अनेक धर्मोंके युगत् प्रतिपादनकी क्षमता - प्रमाणके प्रसंगमे शङ्का समाधान पूर्वक जो कुछ विवरण किया गया है उस सब विवरणके पश्चात् अब फलित निर्णयकी बात इस गाथामे कह रहे हैं। जो प्रमाण होता है वह निश्चयसे वस्तु मात्रका प्रतिपादन करनेमे समर्थ है अर्थात् वह वस्तुके सर्वस्वका परिचय करने वाला है। अथवा उसे इसरूपमे भी समझ सकते हैं कि प्रमाण सत् असत्, एक अनेक नित्य अनित्य आदिक अनेक धर्मोंका एक साथ प्रतिपादन करनेमे समर्थ है। प्रमाणकी इस पद्धतिके लक्षणमे इस बातपर मुख्यतया ध्यान रखना चाहिए कि प्रमाण एक वस्तुमे अविरुद्ध रूपसे परस्पर विरुद्ध अनेक धर्मोंको ग्रहण करता है। कैसी प्रमाणकी अद्भुत महिमा है कि जो धर्म अपने अपने स्वरूपके कारण एक दूसरेसे भिन्न है, विरुद्ध है प्रतिपक्ष है फिर भी वे सब ही वस्तुमे रहते हैं और अविरोध रूपसे रहते हैं अर्थात् एक धर्म दूसरेको हटाकर नही रह रहा, किन्तु

सब एक साथ रह रहे हैं इसी तरहका प्रकाश प्रमाण देता है । तो प्रमाण ज्ञान वस्तु के सर्वस्वको ग्रहण कराना है, नय वस्तुके सर्वस्वको ग्रहण नहीं कराता है और, कदाचित् अनेक नयोका योग भी करदे तो भी वहाँ यह विशेषता नहीं आती कि अवि-रोध रूपसे उन सबका समावेश होता हो । कितने ही नयोका योग कर दिया जाय फिर भी नय जो परस्पर विरुद्ध धर्मका ज्ञान कर रहा था नो योग होनेपर भी विरुद्ध धर्म ही उनका विषय रहता है । तो यो नयोसे प्रमाणका स्वरूप भिन्न है । प्रमाण वस्तुके सर्वस्वको ग्रहण करने वाला है और नय वस्तुके अशको ही ग्रहण करता है ।

**अथ तद्विधा प्रमाणं ज्ञानं पूत्यक्षमथ परोक्षञ्च ।**

**असहायं पूत्यक्षां भवति परोक्षां सहायसापेक्षम् ॥६६६॥**

प्रमाणके भेद—प्रमाणके स्वरूपपर पर्याप्त प्रकाश डालनेके बाद अब प्रमाण के भेदका वर्णन चल रहा है । प्रमाण दो प्रकारके होते हैं प्रमाणका अर्थ यहाँ ज्ञान लेना है और सर्वत्र ज्ञान ही प्रमाण होता है तो उस प्रमाणरूप ज्ञानके यहाँ भेद किए जा रहे हैं । यद्यपि नय भी एक ज्ञान है, किन्तु नयरूप ज्ञानकी चर्चा पहिले की जा चुकी है । अब यहाँ प्रमाण रूप ज्ञानके भेद बताये जा रहे हैं । प्रमाण सदा ज्ञान रूप होता है, अज्ञान रूप नहीं होता, इस बातकी कुछ चर्चा इसी ग्रन्थमे कुछ आगे की गई है । विस्तार पूर्वक यह मर्म वहाँसे जान लिया जायगा, पर संक्षेपमे यहाँ यह समझना है कि जहा भी लोग प्रमाणका व्यवहार करते हैं वहाँ ज्ञानसे ही उसका भाव हो जाता है । यदि कोई कभी लिखित दस्तावेज सामने रखदे कि देखो ! यह प्रमाण है, तो कही कागज और स्याही प्रमाण नहीं कहलाये, किन्तु उस सबको पढ़कर जो भाव भासना हुई है, जो ज्ञान बना है वह ज्ञान प्रमाण है । तो इस प्रकार प्रमाण ज्ञानरूप ही होता है । उस प्रमाण रूप ज्ञानके यहाँ भेद बताये जा रहे हैं । प्रमाण ज्ञानके दो भेद हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष । जो ज्ञान असहाय होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है और जो ज्ञान सहाय सापेक्ष होता है वह परोक्ष कहलाता है असहायका अर्थ स्वसहाय अर्थात् किसी दूसरेकी सहायताकी अपेक्षा नहीं करता । आत्म शक्तिसे ही जो ज्ञान प्रकट हो जाता है, जिसकी निस्पत्तिमे इन्द्रिय, मन, प्रकाश आदिककी सहायता नहीं ली जानी पड़ती है वह प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है और जो ज्ञान इन्द्रिय आदिककी सहायतासे होता है उसे परोक्षज्ञान कहते हैं । तो ज्ञान ऐसे नाना प्रकारके होते हैं, क्योंकि विषय भी नाना हैं, पद्धतियाँ नाना हैं । उन सब ज्ञानोंको संक्षिप्त प्रकारमे बाँटा जाय तो या तो वह प्रत्यक्ष होगा अथवा परोक्ष होगा ।

**पूत्यक्षां द्विविधं तत्सकल पूत्यक्षमक्षमं ज्ञानम् ।**

**क्षायोपशमिकमपर देशपूत्यक्षमक्षय क्षयि च ॥६६७॥**

प्रत्यक्ष प्रमाणके भेद—अब हम गाथामे प्रत्यक्ष प्रमाणके प्रकार बताये जा रहे हैं। प्रत्यक्ष प्रमाण दो प्रकारका होता है एक सकल प्रत्यक्ष और दूसरा विकल प्रत्यक्ष। मूल प्रत्यक्ष तो अविनाशी ज्ञान है और विकल प्रत्यक्ष क्षायोपशमिक है। कर्मोंके क्षयसे उत्पन्न नहीं होता, तथा विनाशीक है। सकल प्रत्यक्ष ज्ञानावरणका क्षय होनेसे प्रकट होता है और प्रकट होनेसे सकल प्रत्यक्षज्ञान मिटकर अन्य किसी प्रकार का ज्ञान बन जाय, देश प्रत्यक्ष हो जाय अथवा परोक्ष हो जाय ऐसा तीन कालमे भी सम्भव नहीं, अर्थात् ऐसा न किन्ही केवल ज्ञानियोंके हुमा है न कभी होगा। परिणतिया पदार्थमे प्रति समय नवीन नवीन होती हैं, ऐसी पदार्थका स्वभाव ही है कि वह प्रति समय परिणामनशील रहा करता है और इस वास्तविकताके कारण सकल प्रत्यक्ष ज्ञानी अरहत और पितृ देव निरन्तर केवलज्ञान रूपसे परिणामन करते रहते हैं। सूक्ष्म दृष्टिसे वह प्रतिसमयका केवल ज्ञान पर्याय न्याया है, अपूर्व अपूर्व है। फिर भी विषय वही है, पद्धति वही है, स्वरूप वही है, इस कारण उन्हें अविनाशी कहा गया है। केवलज्ञान होनेके बाद फिर केवलज्ञान कभी भी नष्ट न हो सकेगा, इस कारण सकल प्रत्यक्ष प्रक्षयज्ञान है और विकल प्रत्यक्ष क्षायोपशमिक ज्ञानमे उत्पन्न होता है, नयसे नहीं होता, इस कारण वह विनाशीक है, नियमसे वह मिट जायगा। किसीके केवलज्ञान होनेपर मिटता है तो किसीके पतन अवस्थाके लिए मिट जाता है।

अयमर्थो यज्ज्ञान समस्तकर्मक्षयोद्भवं साक्षात् ।

पूत्यज्ञ क्षायिकमिदमन्नातीत-नुग तदक्षमिकम् ॥ ६६८ ॥

सकल प्रत्यक्ष स्वरूप ही प्रमाणका स्वरूप है—सकल प्रत्यक्ष ज्ञानकी विशेषता जाननेके लिए हम गाथामे सकल प्रत्यक्षका स्वरूप बताया गया है। सकल प्रत्यक्ष ज्ञान समस्त ज्ञानावरण कर्मके क्षयसे उत्पन्न होता है। और वह साक्षात् आत्मसापेक्ष होना है। किसी निमित्त आदिक पर पदार्थके योग बिना किसी एक आत्मसामर्थ्यसे सहज ही सर्वविश्व ज्ञानमे भ्रमकता है। इससे वह आत्म मात्र सापेक्ष कहलाता है। ऐसा यह सकल प्रत्यक्ष ज्ञान क्षायिक है। ज्ञानावरण कर्मके क्षयसे उत्पन्न होता है और इन्द्रियातीत है। किसी भी इन्द्रिय की सहायतासे अथवा अपेक्षासे प्रकट नहीं होता और न इस ज्ञानमे इन्द्रियके विषयरूप से विषय प्रतिबिम्बित होता है, किन्तु समग्र वस्तु बिना विकल्पके स्पष्ट प्रतिबिम्बित होता है किन्तु समग्र वस्तु बिना विकल्पके स्पष्ट प्रतिबिम्बित हो जाता है। यह सकल प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मीय सुख स्वरूप है। यह स्वय आनन्दमय है। जहाँ कोई रागद्वेष नहीं है और किसी भी प्रकारका ज्ञानावरण नहीं है। जितने भी सत् हैं लोकमे वे समस्त अनन्तानन्त सत् सहज ही जहा ज्ञानमे प्रतिभासित होते हैं ऐसा ज्ञान आनन्दमय ही

रहता है, वहाँ आकुलताका कोई अवकाश नहीं है। इस कारण यह सकल प्रत्यक्षज्ञान आत्मसुख स्वरूप है, विशुद्ध आनन्दमय है और यह सकल प्रत्यक्षज्ञान अविनाशक है। आत्माका स्वभाव ज्ञान है और ज्ञानस्वभावके कारण यह विशुद्ध आत्मा निरन्तर जानता रहता है, जाननेका इसका स्वभाव है। अब यह पूर्ण निरावरण है, इसका किसी परकी अपेक्षा अब नहीं रही। आवरण सहित स्थितिमें ज्ञानके इन्द्रियवर्गकी अपेक्षा हो जाती थी। अब निरावरण दशमें इन्द्रिय और मनकी भी अपेक्षा नहीं रहता, फिर ज्ञान ऐसे किस तरह नष्ट हो सकेगा ? इस कारण यह सकल प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मीय आनन्दस्वरूप है और अविनाशी है।

देशपूत्यक्षमिहाप्यवाधिमनः परमं च यज्ज्ञानम् ।

देशं नोइन्द्रियमन उत्थात् पूत्यक्षमितरनिरपेक्षात् ॥ ६६६ ॥

देश प्रत्यक्ष प्रमाकाण स्वरूप—प्रमाणके दो भेद बतये गए हैं—एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष। और, परोक्षके भी दो भेद कहे गए हैं। १ देश प्रत्यक्ष और २ सकल प्रत्यक्ष। जिनमेंसे सकल प्रत्यक्षका स्वरूप कह दिया गया है। अब इस गाथामें देश प्रत्यक्षका स्वरूप कह रहे हैं। देश प्रत्यक्ष अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान ये दो ज्ञान कहलाते हैं। एक देश स्पष्टतया जानते हैं इस कारण इसे देश प्रत्यक्ष कहते हैं। इन दोनों ज्ञानोंका विषय मर्यादित है अर्थात् तो अपने मर्यादित विषयको जानता है इस कारण यह देशज्ञान करने वाला है और जानता है इन्द्रियमनकी सहायताके बिना इस कारण यह प्रत्यक्ष कहलाता है। यही बात गाथाकारके इन शब्दोंसे उच्यते होती है इस पद्धतिमें कि ये दोनों ज्ञान नोइन्द्रिय अथवा मनसे उत्पन्न होते हैं, इस कारण देश कहलाता है और अन्य इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं रखता है इस कारण प्रत्यक्ष कहलाता है। यहाँ यह बात कितनी अपूर्व कही है कि अवधिज्ञान, मन पर्यय-ज्ञान भी मनसे उत्पन्न होता है। सिद्धान्तोंमें प्रायः इस तरह वर्णन आता है कि अवधिज्ञान और मन पर्यय ज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न नहीं होते, लेकिन यहाँ बताया गया है मनसे तो उत्पन्न होते। पर इन्द्रियसे नहीं यदि सूक्ष्म दृष्टिसे विचार किया जाय तो अवधिज्ञानके सम्बन्धमें यह भी वर्णन आया है कि अवधिसे ज्ञानके शरीर में भीतर हृदय नामि, मस्तक आदिक साधनोसे कोई चिन्ह विशेष प्रकट होते हैं जिनके आश्रयसे अवधिज्ञानकी निस्पृष्टि होती है तो वह चिन्ह इन्द्रिय नहीं कहलाता। यह तो अन्तरंगकी साधना है तब इसे अन्त करण अथवा नोइन्द्रिय भी किसी प्रकार कह सकते हैं क्योंकि मनको अव्यवस्थित बताया है। वलित भी कहा गया है। दूसरी बात यह है कि अवधिज्ञानका जो उपयोग करता वह पहिले मनसे इस प्रकारकी प्रेरणा लेता है कि यह समझ किस तरह है। जो किसीने पूछा एक मनसे पहिले चिन्तन करता है अथवा अपने आप ही मनसे उसका विचार करता है, पश्चात् ऐसी

उपयोगपद्धतिमें चल देता है कि वहाँ अवधि दर्शनपूर्वक अवधि ज्ञान हो जाता है। तो पू कि अवधिज्ञानकी निष्पत्तिसे पहिले मनकी प्रेरणा मिले, अतः परम्परासे यह कहा जा सकता है कि मनसे सम्बन्ध रहनेके कारण अवधिज्ञान देश है प्रत्यक्ष है, मन पर्यय ज्ञानक सम्बन्धमें यह तो बताया ही गया है कि दूसरेके मनमें तिष्ठे हुए पदार्थका ज्ञान करना तो दूसरेके मनमें नहीं होता। स्वतन्त्रतया कुछ भी पदार्थको मन पर्यय ज्ञानी जाने में इसका विषय नहीं है। दूसरेके मनमें तिष्ठे हुए विकल्पको यह मन पर्ययज्ञानी जानना है। तो उस विषयके परिज्ञानमें मनका सम्बन्ध तो रहा ही अथवा सिद्धान्त शास्त्रमें यह भी बताया गया है कि ऋजुमती मन पर्ययज्ञान इन्द्रिय नोइन्द्रियकी सहायतासे होता है परन्तु विप्लमकी मन पर्यय और अवधिज्ञान ये दोनों ही इन्द्रिय और मनकी सहायतासे नहीं होते हैं। इस सम्बन्धमें गोमटसारमें यह गाथा भी आई है—

“इन्द्रियणोऽं दयजोगादिं पेविस्वत्तु उजुमदी होदि ।

शिखेविस्वय दि उलमदी ओहि वा होदि शियसेण ।”

इस गाथासे यह सिद्ध होता है कि ऋजुमती मन पर्ययज्ञान ईहा मतिज्ञानपूर्वक होता है, इस तरहसे मन पर्ययज्ञानका इन्द्रिय मन सापेक्ष समझा गया है और इस गाथा में उस इन्द्रियकी सापेक्षता नहीं की गई है। केवल मनकी सापेक्षता कही गई है। तो यह बाह्य अपेक्षामें समझना चाहिए अथवा जैसे शरीरमें अन्य अनेक स्थानोंपर कुछ चिन्ह विशेष प्रकट होते हैं उनके पालम्बनसे अवधिज्ञान निस्पन्न होता है तो इस तरह सापेक्षता समझना चाहिये। तात्पर्य यह है कि केवलज्ञानकी तरह कुछ भी अपेक्षा नहीं और अवधि मन पर्यय हो जाय, ऐसा नहीं है।

आभिनिबोधिकबोधो ऽप्यविपरिसन्निकर्षजस्तस्मात् ।

भवति परोक्षं नियमादपि च मतिपुरसर श्रुत ज्ञानम् । ७०० ।

आभिनिबोधिक व श्रुत इन दोनों परोक्ष ज्ञानोंका स्वरूप— इस गाथा में परोक्षज्ञानका स्वरूप कहा गया है। परोक्षज्ञान का होते हैं मतिज्ञान और श्रुतज्ञान मतिज्ञानका दूसरा नाम है आभिनिबोधित ज्ञान। आभिनिबोधित शब्दमें तीन शब्द आये हुए हैं अभि नि और बोध जिनका अर्थ होता है कि अभिमुख और नियमित पदार्थोंका बोध करना आभिनिबोधित ज्ञान है। मतिज्ञान अभिमुख और नियमित पदार्थोंका बोध करता है और वह है विषय और इन्द्रियके सम्बन्धसे होने वाला। इस कारण मतिज्ञान परोक्ष ज्ञान ही है। अभिमुख उसे बन्दते हैं जो स्थूल वर्तमान योग्य क्षेत्रमें ठहरे हुए पदार्थ हैं। जैसे नेत्र द्वारा रूप रंगको जानते हैं तो वह सामने ही जिसे चक्षु देखते हैं, यह अभिमुखता हुई और नियत उसे कहते हैं कि जो विषय जिस

इन्द्रियका विषय हो गयी कहनायाना है नियमित पदार्थ । इन्द्रिय द्वारा जो ज्ञान होता है वह स्थूल और योग्य क्षेत्रमें रहने हुए वर्तमानका बोध होता है, सूक्ष्मका नहीं, भूत भविष्यका नहीं । अयोग्य क्षेत्रमें ठहर रहने वाली पदार्थों ने निश्चित या जितनी दूर जिसको जिस घोर ठहरने हुए पदार्थका बोध मतिज्ञान द्वारा होता है उसका ही बोध मतिज्ञान द्वारा होता है उसका ही बोध किया जा सकता है । यह तो हुआ अभिमुखता भावार्थ, नियमितका भावार्थ है कि प्रत्येक इन्द्रियका विषय नियत है । जैसे स्पर्शान् इन्द्रियके द्वारा स्पर्श ही जाना जा सकता है चिकना, रुखा, टण्डा गर्म आदिक स्पर्श ही सूकर समझा जाता है । रसना इन्द्रियके द्वारा रस ही जाना जा सकता है । मीठा, मीठा, तीखा, रसायला आदिक रस ही समझा जा सकता है । नो रसनाका नियत विषय है रस, घ्राण इन्द्रियका नियत विषय है गन्ध घ्राण इन्द्रिय द्वारा सुगन्ध प्रगल्भा दुर्गन्धका बोध किया जाता है । चक्षु इन्द्रियके द्वारा रूप ही जाना जाता है । लाला, पीला आदिक रूप चक्षु इन्द्रियने समझा जा सकता है और शब्दका ज्ञान कर्ण-इन्द्रियसे ही होता है । यो इन्द्रियका विषय नियत है यो अभिमुख नियमित पदार्थों जो जानता है, जिस साधनमें इन पदार्थोंका परिज्ञान होता है वह सब अभिनिर्पोषित ज्ञान कहलाता है । श्रुतज्ञान अभिनिर्पोषित ज्ञान पत्रक होता है इस कारणसे वह भी परोक्षज्ञान है । यो मतिज्ञान व श्रुतज्ञान ये दो ज्ञान परोक्षज्ञान कहलाते हैं ।

**छद्मस्थावस्थायामावरणेन्द्रियमहायसापेक्षम् ।**

**यावज्ज्ञानचतुष्टयमर्थात् सर्वं परोक्षमिव वाच्यम् ॥७०१॥**

चारो ज्ञानोका परोक्षवत् निर्णय—ज्ञान ५ प्रकारके बताये गए हैं और उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया गया है कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान तो है परोक्षज्ञान अवधिज्ञान, मनः पर्यायज्ञान देश प्रत्यक्ष और केवलज्ञान है सकल प्रत्यक्ष परन्तु सूक्ष्म और विशुद्ध दृष्टिसे विचारा जाय तो छद्मस्थ अवस्थामें जितना भी ज्ञान हो सकता है वह सब परोक्षज्ञानकी ही तरह है । मतिज्ञान व श्रुतज्ञान तो परोक्षज्ञान हैं ही । अवधिज्ञान, मनःपर्यायज्ञान भी आवरणकी अपेक्षा रखते हैं । अवधिज्ञानावरण और मन पर्याय ज्ञानावरणके क्षयोपशमके साथ हुआ करता है । तथा मतिश्रुत तो इन्द्रियकी और मनकी सहायता लेता है और अवधिज्ञान मन पर्याय ज्ञानमें भी परस्परसे या बिन्दु विशेषसे किसी भी रूपमें मनकी अपेक्षासे आ जाती है । इस तरहसे चारो ही ज्ञान परोक्षज्ञानके समान ही समझना चाहिए, इस विषयमें विशुद्ध दृष्टिसे विचार करनेपर इतना तो विदित हो ही जाता कि जो बिल्कुल स्वसहाय हो जहाँ किसी भी प्रकारके परका आश्रय न हो, अथवा कोई बाह्य साधन न लेने, वह ही ज्ञान वास्तवमें प्रत्यक्ष कहलाता है और ऐसी स्पष्ट प्रत्यक्षता केवलज्ञानमें प्रतीत होती है । उससे निबल होनेके कारण चारो ही ज्ञान वस्तुतः परोक्षज्ञानकी तरह

ही कहना चाहिए ।

अवधिमानः पर्ययविद्वैतं प्रत्यक्षमेकदेशत्वात् ।

केवलमिदमुपचारादथ च विवक्षादशान्न चान्वयार्थात् ॥७०२॥

अवधिज्ञान व मन पर्ययज्ञानकी उपचारसे प्रत्यक्षता—अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान ये दो ज्ञान एक देश प्रत्यक्ष माने गए हैं । सो यहाँ सूक्ष्म दृष्टिसे विचार किया जाय तो इसमें जो प्रत्यक्षता बतायी गई है वह विवक्षावश केवल उपचारसे घटित होती है, अथवा परमार्थन इसे प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता । यद्यपि मतिश्रुत ज्ञानकी अपेक्षा इसमें अधिकाधिक स्पष्टता है क्योंकि यह इन्द्रिय प्रत्यक्षसे नहीं जाना जाता, किन्तु आत्मशक्तसे जाना जाता है । भले ही इसमें परस्पर मनकी अपेक्षा हुई है पर जब यह ज्ञान अपने कालमें अपना काम करता है उस समय मनकी अपेक्षा नहीं रहती, इस कारण मति श्रुत ज्ञानकी अपेक्षा इसमें स्पष्टता विशेष है, फिर भी अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान इन दोनोंमें बहुत सी पराधीनताएँ हैं जैसे तद्विषयक ज्ञानावरणका क्षयोपशम होना मनसे पूर्वकालमें चिन्तन बना दूमरेके मनका आधारा से विषयको जानना, अपने ही शरीरमें जो अतः शखादिकके आकार चिन्ह प्रकट होते हैं उन चिन्होंके माध्यमसे जानना ऐसी कुछ बातें अवधिज्ञानसे होती हैं । कुछ मन पर्ययज्ञानसे होती हैं, इनकी अपेक्षाके कारण इन्हें परमार्थतः प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता ।

तत्रोपचारहेतुर्यथा मतिज्ञानमक्षजं नियमात् ।

अथ तत्पूर्वं श्रुतमपि न तथाऽपि चित्तपर्ययं ज्ञानम् ॥७०३॥

अवधिज्ञान व मन पर्ययज्ञानकी उपचारसे प्रत्यक्षताके कथनका कारण यहाँ कोई जिज्ञासु ऐसी आशङ्का कर सकता है कि जब अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानमें बहुत सी अपेक्षाएँ अव भी लयी हुई हैं तब इन्हें उपचारसे भी प्रत्यक्ष कहनेकी आवश्यकता क्यों हुई है ? उसका समाधान इस गाथामें दिया गया है । अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान उपचारसे प्रत्यक्ष माने गए हैं, तो इस उपचारका कारण यह है कि जिस तरह मतिज्ञान नियमसे इन्द्रियजन्य ही ज्ञान है और श्रुतज्ञान भी वही कि मतिज्ञान पूर्वक ही होता अतएव वह भी इन्द्रियजन्य ज्ञान है । तो जैसे मतिश्रुत इन्द्रियज्ञान हैं उसी प्रकार अवधि और मन पर्ययज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं हैं, यही कारण है कि अवधि और मन पर्यय ज्ञानको प्रत्यक्ष कहना पडा, पर यह प्रत्यक्षता उपचारसे यो कही जाती इन्द्रियकी अपेक्षा तो इन दोनों ज्ञानोंमें नहीं है किन्तु अन्य अपेक्षा फिर भी इन ज्ञानों में रहा करती है, इस कारण यह प्रत्यक्ष तो है और एक देश प्रत्यक्ष है, पर इसमें

प्रत्यक्षता उपचारमे बनलायी गई है ।

यत्स्याद्व ग्रहेदात्रायाननिधारणा पण्यत्तम् ।

आद्यं ज्ञानं द्वयमिह यथा तथा नैव चान्तिर्म द्वैतम् ॥७०४॥

मति व श्रुतज्ञानकी तरह अवधिज्ञानमे व मन पर्ययज्ञानमे परायत्तना का अभाव — अवधिज्ञान और मन-पर्ययज्ञानकी प्रत्यक्षता बतलानेका और भी कारण बता रहे हैं । जैसे अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा इन चार प्रकारके ज्ञानसे पराधीन होते हुये, इन पद्धतियोमे पराधीन हुए जेमे आदिके वो ज्ञान होते हैं इस तरह ऐसे ज्ञानोंने पराधीन होकर अवधिज्ञान और मन पर्यय ज्ञान नहीं होते । तो अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञानमें मति श्रुतज्ञानसे विशेष स्वतंत्रता मिली है इस कारणसे उन्हें प्रत्यक्ष कहा गया है । अवग्रह ज्ञान कहलाना है इन्द्रिय और मनसे प्रथम ही प्रथम वस्तुका जो कुछ ज्ञान है वह अवग्रह है, जिसको कि प्रथम ही ग्रहण किया है और अवग्रहसे जाने हुए पदार्थमे कुछ विशेष निर्णय करना जहाँ कि सदैव उपस्थित होता हो जाने सद्विषय अंशको दूर करके कुछ विशेष विचारमे आना ईहा ज्ञान है और ईहा ने जो समझा है उसमे पूर्ण निश्चय आ जाना अवाय ज्ञान है । और, अवाय ज्ञानसे जो जाना है उसे भूल न सकना ऐसी धारणा बनना सो धारणा है । ये चार पद्धतियाँ गतिज्ञानमे आती हैं और धारणा पूर्वक श्रुतज्ञान बनना है । तो श्रुतज्ञानमे भी इन पद्धतिका उपयोग हुआ है । तो इस तरह दो ज्ञान जेमे पराधीन है वो अवधि और मन पर्ययज्ञान नहीं होते, इस कारण इन्हें प्रत्यक्ष कहा गया है ।

दूरस्थानथीनिह समक्षमिव वेत्ति हेलया यस्मात् ।

केवलमेव मनःसादवधिमनः पर्ययद्वयं ज्ञानम् ॥७०५॥

अवधिज्ञान व मन पर्ययज्ञानकी प्रत्यक्षताक रूप—मतिस्थान बाह्य क्षेत्र मे स्थित पदार्थको जानता है और मतिज्ञानसे ही जाने हुए पदार्थमे श्रुतज्ञानकी प्रवृत्ति होती है । अतएव मतिज्ञान, श्रुतज्ञान नियमित निषय वाले हुए, लेकिन अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान बाहरमे रहने वाले पदार्थको भी लीलामानसे प्रत्यक्षकी तरह जान लेता है । तो ये दोनों ज्ञान इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं रखते, केवल इसका किसी प्रकार अन्त, कारणसे सम्बन्ध रहता है । केवल अन्त-करणके सम्बन्धसे ही ये दोनों ज्ञान दूसरों पदार्थको भी जान लेते हैं । किस तरह अन्त-करणका सम्बन्ध इससे होता है इस सम्बन्धमे भली प्रकार बता दिया गया है, फिर भी सुक्ष्मसे इतना समझ लेना चाहिए कि प्रथम तो ज्ञाता मनसे विचार करता है कि मैं इसको समझूँ, उसके बाद फिर पद्धति पूर्वक मन पर्यय ज्ञानकी प्रवृत्ति और अवधिज्ञानकी प्रवृत्ति होती है ।

अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानकी वर्तनाके समय मनका आलम्बन नहीं रहता है, पर इसका उपयोग बनानेके लिए पहिला विकल्प किया था, हमारे मनका सम्बन्ध इन दोनों ज्ञानोमे पूर्व ऋत्विसे चल्ता है । दूसरी बात यह है कि अवधिज्ञान भीतर उत्पन्न हुए नाभिहृदय मस्तिष्क आदिक स्थानोमे जो चित्त प्रकट होते हैं उनके सहारेसे अवधिज्ञान जानता है वह अन्तःकरणकी ही एक पद्धति है और मन पर्ययज्ञान दूसरेके मनमे आये हुए विकल्पको जानता है और परकीय मनोगत विकल्पके माध्यमसे वह विषयको दूरवर्ती पदार्थोंको जानता है । इन पद्धतियोमे केवल मनकी किसी प्रकार महायता हुई है किन्तु इन्द्रियों वहाँ किसी भी प्रकार महायता नहीं है और वह इस ढङ्गसे आत्मीयता क्तमे अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान अपने विषयको जान लेता है । तो दूरवर्ती पदार्थोंको भूत भवेष्ट्यके पदार्थोंको प्रत्यक्षकी तरह जाननेके कारण इन दोनों ज्ञानोको एकदेश प्रत्यक्ष कहा गया है ।

अपि हिंवाभिनिरोधेक्रोधद्रुतं तदादिमं यावत् ।

स्वात्मानुभूतिसमये प्रत्यक्षं तत्समक्षमिव नान्यत् ॥७०६॥

स्वात्मानुभूतिके समयमे मतिश्रुत ज्ञानकी प्रत्यक्षसम प्रत्यक्षता - मति ज्ञान और श्रुतज्ञान पराक्षज्ञान वत ये गए हैं और फिर जिस समय स्वात्माकी अनुभूति होती है उस समय इन दोनों ज्ञानोका जो भी उपयोग है, जो भी ज्ञान हुआ है वह प्रत्यक्ष ज्ञानके समान प्रत्यक्ष कहा जाता है । स्वात्मानुभूतिके समयमे ही इस ज्ञानको प्रत्यक्ष ज्ञान कह सकते हैं, इसे प्रत्यक्ष क्यों कह दिया है, क्योंकि मिथ्यान्त शास्त्रोमे मति श्रुतज्ञानको परोक्ष स्पष्ट रूपसे बताया गया है तब किसी भी पद्धतिमे उसे प्रत्यक्ष मानना कैसे सङ्गत है ? ऐसी आशङ्का हो सकती है । इस आशङ्काका उत्तर स्वयं ग्रन्थकार अभी ही कुछ आगे देगा । लेकिन यहाँ संक्षेपमे इनका समझ लेना चाहिए कि जिस समय कोई ज्ञानी पुरुष स्वात्माकी अनुभूति कर रहा है तो उसको स्वात्म विषयमे अनुभूतिका विषय सुसम्बेदन प्रत्यक्षके द्वारा स्पष्ट रहता है । तो यह विशेषता बहुत बड़ी विशेषता है, इस दृष्टिसे मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका स्वात्मानुभूतिके समय हुए की तरह प्रत्यक्ष ज्ञान माना जाना चाहिए ।

तदिह द्वैतमिदं चित्स्यर्शादीन्द्रियविषयपरिग्रहणे ।

व्योमाद्यवगमकाले भवति परोक्षं न समक्षमिह नियमात् ॥७०७॥

इन्द्रियविषयपरिग्रहणमे मतिश्रुतज्ञानकी परोक्षता—मतिज्ञान श्रुतज्ञान इन दोनोंका विषय मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकारके पदार्थ हैं । मतिज्ञान ६ प्रकारका है—दर्शन इन्द्रियसे उत्पन्न हुआ स्पर्श इन्द्रियज्ञान, रसना इन्द्रियके साधनसे उत्पन्न

हुआ रसना इन्द्रियज ज्ञान, घ्राण इन्द्रियके साधनसे उत्पन्न घ्राणेन्द्रियज ज्ञान और नेत्र इन्द्रियके साधनसे प्रकट हुआ नेत्रेन्द्रियज ज्ञान और कर्णेंद्रियके निमित्तसे प्रकट हुआ शब्द विषयक ज्ञानकर्णेंद्रियज ज्ञान कहलाता है। इस प्रकार अनेकेन्द्रियज अर्थात् मनसे उत्पन्न हुआ ज्ञान अनेकेन्द्रियज ज्ञान कहलाता है। इनमेसे पूर्वके ५ इन्द्रियज ज्ञान तो मूर्त पदार्थको ही विषय करते हैं। क्योंकि इनका विषय रूप, रस, गंध, स्पर्श और शब्द है। किन्तु अतीन्द्रियज ज्ञान मूर्त पदार्थको भी और अमूर्त पदार्थको भी विषय करता है, और श्रुतज्ञान भी मूर्त अमूर्त पदार्थोंको जानता है तो ये दोनों ज्ञान जब स्पर्श, रस, गंध, वर्ण और शब्द इन विषयोंका बोध करने लगते हैं तब ये मात श्रुतज्ञान नियमसे परोक्ष हैं। वहाँ किसी भी प्रकार प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता है। और जब यह अमूर्त निज स्वात्माको बोधमे लेना है, अनुभवमे ग्रहण करता है तब यह ज्ञान समक्षकी तरह प्रत्यक्ष हो जाता है। यहाँ इतनी बात विशेष जानना चाहिए कि यदि यह ज्ञान आकाश आदिक अमूर्त पदार्थोंको जान रहा है तब यह प्रत्यक्ष नहीं कहला सकता, किन्तु निज अमूर्त अस्तित्वको जब अनुभवमे ले-हे हैं तब ही इसे प्रत्यक्ष कहा गया है। अमूर्तको ग्रहण करनेपर भी यह भेद यहाँ लेने आया कि अन्य अमूर्त को जाने ? तो प्रत्यक्षकी तरह न कहा जाय और आत्माको ग्रहण करे तब यह प्रत्यक्षकी तरह कहा जाय। यह अन्तर यो पडा कि जब निज आत्मा अनुभवमें आता है तो अनुभव करने वाला ज्ञान है और अनुभवमे आने वाला भी ज्ञानमय अस्तित्व है। तो वहाँ ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय ये तीनों एक बन गए। वही अनुभवमें आ रहा, वही अनुभव करने वाला बन रहा और वही अनुभवन चल रहा, तो जहाँ ज्ञान, ज्ञाना, ज्ञेयकी एकता हो जाती है वहाँ ही यह अद्भुत प्रत्यक्षता प्रकट होती है और जब अमूर्त आकाश, काल आदिकका विचार चल रहा है उस समयमे जानने वाला तो यह आत्मा है और ज्ञेय बन रहा है। वे काल आदिक बाह्य पदार्थ हैं, उन बाह्य पदार्थों की जानकारीके समय ज्ञाता ज्ञेयकी एकता नहीं हो सकती, इस कारण वही प्रत्यक्षता का अनुभव नहीं होता और इसी बातको स्पष्ट समझनेके लिए स्वयंको ऐसा पुनर्वाच करना होगा। बाह्य परकीय विकल्प तोड़कर निर्विकल्प ज्ञानमय निज अस्तित्वका अनुभव करना होगा, निरन्तर उसकी जानकारी बनाये रहना होगा। ऐसे अपूर्व विश्रामके समयमें ग्यानमे अनुभवमें स्वयं आ जायगा कि स्वानुभूतिके समय यह ग्यान कैसा प्रत्यक्षकी तरह मालूम हो रहा है। जैसे मिश्रीकी चर्चा करनेसे कहीं मिठासका अनुभव नहीं होता, वहाँ मिठासका ग्यान तो किया जा रहा है, मगर अनुभवनात्मक विधिसे ग्यान नहीं हो रहा है और जब कोई मिश्रीको चखने लगे तो वह अनुभवात्मक विधिसे मिठासका ग्यान करने लगेगा, इसी तरह आत्माका भी ग्यान, जब ग्यान ज्ञेयकी एकताकी विधि नहीं है तो वह चर्चा मात्र है। वहाँ आत्माकी अनुभूति और प्रत्यक्षता नहीं है, किन्तु जब सर्व विकल्प तोड़कर केवक ग्यानमात्रको ही ग्यानसे लेने लगे तो वही ग्यानानुभूतिकी प्रत्यक्षता अनुभवमें आ जाती है। तो यो

मतिग्यान, श्रुतग्यान स्वानुभूतिके समय प्रत्यक्षग्यानके समान प्रत्यक्ष हो जाता है ।

ननु चाद्ये हि परोक्षे कथमिव सूत्रे कृतः समुद्देशः ।

अपि तल्लक्षणयोगात् परोक्षमिव सम्भवत्येतत् ॥७०८॥

मति श्रुत परोक्षज्ञानकी स्वानुभूतिके समय प्रत्यक्ष हो जानेके कारण की श्रुतिश्रुति—शङ्काकार कहता है कि तत्त्वार्थ सूत्रमे "आद्ये पराक्ष" यह सूत्र कहा गया है जिसमे स्पष्ट यह बताया है कि मतिग्यान और श्रुतग्यान ये दो ग्यान परोक्ष-ग्यान हैं तथा परोक्ष लक्षक भी इन दोनों ग्यानोमे भले प्रकार घटित होता है । जो इन्द्रियमनकी सहायतासे उत्पन्न हो उसे परोक्षग्यान कहा है । तो ये दोनों ग्यान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुए हैं फिर उन्हें स्वानुभूतिके समयमे प्रत्यक्ष क्यों बतलाया गया है । जिस समय सम्प्रदृष्ट जीव अपने आत्माकी अनुभूति करता है अर्थात् ग्यान द्वारा ग्यानमय आत्मतत्त्वको निर्विकल रूपसे जान रहा है उस समय मतिग्यानको प्रत्यक्ष ग्यान बताया है । तो यह तो आगम प्रमाणसे विरुद्ध बात आ जाती है । स्वानुभूतिके समयमे ग्रन्थकारने निर्विकल ग्यानके समान प्रत्यक्ष कैसे बतला दिया है ? अब इस शङ्काका उत्तर कहते हैं ।

सत्यं वस्तुविचारः स्यादतिशयजितोऽदिसंवादात् ।

साधारणरूपतया भवति परोक्षं तथा प्रतिज्ञायाः ॥७०९॥

इह सम्यग्दृष्टेः किल मिथ्यात्वोदयविनाशजा शक्तिः ।

काचिदनिर्वचनीया स्वात्मपूत्यक्षमेतदस्ति यया ॥७१०॥

स्वानुभूतिके समय मतिश्रुतकी प्रत्यक्षता हो जानेका कारण मिथ्या-त्वोदय विनाशजा शक्ति—उक्त शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि जिस समय वस्तुका विचार किया जाता है तो उस विचारमे जो बान आती है । युक्तिसङ्गत बैठनी है उसमें कोई विवाद नहीं रहता, इसी कारण वस्तु विचार अतिशयपहित होता है, अर्थात् किसीका प्रभाव किसीका दबाव वहाँ नहीं है किन्तु विचारमे विवाद न होना चाहिए तब ही ठीक है । यद्यपि यह बात ठीक है कि मतिश्रुत ज्ञान परोक्ष हैं और तत्त्वार्थ सूत्रके कर्ता भी मतिश्रुत ज्ञानको परोक्ष बतला रहे हैं परन्तु सम्यग्दृष्टि जीव की कुछ विशेषता हो जाती है । मिथ्यात्व कर्मका नाश हो गया तो ऐसी अनिवचनीय शक्ति प्रकट होती है कि उसे अपना आत्मा प्रत्यक्ष होने लगता है । तो मतिग्यान और श्रुतज्ञानका जो लक्षण किया गया है वह साधारण लक्षण पद्धतिमे लक्षणकी दृष्टिसे ये दोनों ज्ञान परोक्षग्यान हैं, परन्तु अग्यानीके मतिश्रुतग्याकी पद्धति और

यानीके मति श्रुतग्यानकी पद्धति विनक्षण प्रकारकी है और उसमे भी स्वात्मविषयक मतिग्यानकी उपयोग परिणतिकी पद्धति और भी विशिष्ट प्रकारकी है तब मामान्य रूपसे मतिश्रुतग्यान परोक्ष कहे गए है तो भी दर्शन मोहनीयका क्षय होनेके कारण या उपशम अथवा क्षयोपशम होनेके कारण जो स्वानुभूति विशिष्ट मतिग्यान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष कहा जा रहा है। स्वानुभूतिको छोड़कर अन्य पदार्थोंत ग्रहण समयमे मतिश्रुतग्यान किसी भी प्रकार प्रत्यक्ष नहीं होते।

तदभिज्ञानं हि यथा शुद्धस्वात्मानुभूतिसमयेस्मिन् ।

स्पर्शनरसनघ्राणं चक्षुः श्रोत्रं च नोपयोगि मतम् ॥७१६॥

स्वानुभूतिके समय इन्द्रियज ग्यान न होनेके कारण प्रत्यक्षसमताकी सिद्धि—शुद्ध सहज अतस्तत्त्वके अनुभवके समयमे वर्त रहे मति ग्यानको स्वात्मप्रत्यक्ष क्यो कहा गया है ? इसी कारण इस गायामें बताया है। प्रत्यक्ष कहता है कि शुद्ध स्वानुभूतिके समयमे स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु श्रोत्र ये पाँचो इन्द्रिया उपयोगी नहीं मानी गई है, अर्थात् जिस समय जीव ग्यानमात्र शाश्वत स्वच्छत्व शक्तिमय आत्माकी अनुभूति कर रहा है उस समय इन्द्रियजन्य ग्यान नहीं हो रहा। कोई भी इन्द्रिय उस समय कोई कार्य नहीं कर रही। पाँचो ही इन्द्रिया अपने विषयसे निवृत्त हो जाती हैं। यह स्थिति स्वात्मानुभूतिके सम्बन्धमे है। तो इन्द्रियसे उत्पन्न होनेके कारण परोक्षता थी, अब अतिन्द्रियग्यान होनेसे परोक्षता न रही। कुछ थोड़ा मन उपयोगी होगा है सो वह पूर्वकालमे उपयोगी होता है पीछे वहा मनका इस तरह उपयोग न रहकर वह मन स्वयं अमूर्त ग्यानरूप हो जाता है। इस प्रकार स्वात्मपदार्थके सम्बन्धमे मति-ग्यान प्रत्यक्ष कहा गया है, वह युक्तिसंगत है।

केवलमुपयोगि मनस्तत्र च भवतीह तन्मनो द्वेधा ।

द्रव्यमनो भावमनो नोऽन्द्रियनाम किल स्वार्थात् ॥७१७॥

शुद्धात्मानुभवके प्रकरणमे केवल मनकी उपयोगिता—स्वात्मानुभूतिके समय इन्द्रिया तो उपयोगी होती नहीं, केवल मन ही उपयोगी होता है, उस मनको दो प्रकारका कहा गया है। द्रव्यमन और भावमन। मन और नोइन्द्रिय ये दोनो एकार्थ-वाचक हैं। मनको ही एकेन्द्रिय क्यो कहा गया ? नो का अर्थ है इसन। जो इन्द्रियके रङ्गसे अपना बाह्य रूप नहीं रखता किन्तु अन्तरङ्गमे ही कोई सूक्ष्म रचना होती है इसलिये उसका नाम नोइन्द्रिय कहा गया है। अनीन्द्रिय भी इसीको कहते हैं। जो ईसत् इन्द्रिय हो उसे अनीन्द्रिय कहते हैं। इन्द्रियमें और मनमे यही अन्तर है कि इन्द्रिया तो बाहरमें स्थित हैं, स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र ये शरीरमें बाह्यमे

स्थित हैं और इनका उपयोग भी बाह्य पद्धतिसे होता है। तथा इसका नियत विषय है। जिस इन्द्रियका जो विषय नियत है वह इन्द्रिय उस ही विषयको जानती है, लेकिन मन न तो बाह्यमे स्थित है और न नियत विषयको जानता है। इसी कारणसे मनको ईमान इन्द्रिय बताया गया है और नोइन्द्रिय कहा गया है। मनका दूसरा नाम अन्तःकरण भी है। इस मनको अनवस्थित बताया गया है और किस ढङ्गसे इसका प्रभाव परिस्पद रचना अन्य जगह भी कादाचित्क रूपमे कैमे हो रही है? इन सब बातोंके कारण मनको अनवस्थित कहा गया है तो यह मन नोइन्द्रिय है। उस नोइन्द्रियका तो उपयोग है स्थानुभूतिके लिये, पर इन्द्रियका उपयोग वहाँ नहीं रहता।

**द्रव्यमनो हृत्कमले घनाङ्गुलासंख्यभागमात्र यत् ।**

**अचिदपि च भावमनसः स्वार्थग्रहणे सहायतामेत ॥ ७१६ ।**

द्रव्यमनका स्वरूप इस गाथामे द्रव्यमनका स्वरूप कहा गया है। द्रव्यमन हृदयकमलमे रहता है और उसका अचगहन घनाङ्गुलके असंख्यातवे भागमात्र है अतः शरीरके ही सूक्ष्म निर्माण रूप है। अतः अचेतन है जड है। लेकिन जैसे जड इन बाह्य इन्द्रियोंके द्वारा भावेन्द्रिय रयान उत्पन्न होता है। ऐसे ही द्रव्यमनके आश्रयसे भावमनकी निस्पत्ति होती है अर्थात् भावमन जिस समय पदार्थोंको विषय करता है, उस समय द्रव्यमन उसकी महायनामे प्राप्ति होता है। जीवके साथ ५ वर्गणाओंका सम्बन्ध है। वर्गणायें पौद्गलिक होती हैं आहार वर्गणा, शरीर वर्गणा, तैजस वर्गणा, कार्माण वर्गणा और मनो वर्गणा। इन ५ वर्गणाओंसे जीवका सम्बन्ध चल रहा है। यद्यपि एक द्रव्यमे दूसरे द्रव्यका अभान है। जीवमे पुद्गल द्रव्य नहीं, पुद्गल के स्वरूपमे जीव द्रव्य नहीं परन्तु निमित्त नैमित्तिक भावसे इस तरहका सम्बन्ध चला आ रहा है तो उन वर्गणाओंमेसे जो मनोवर्गणा है उसके हृदयस्थानमे कमलकी तरह एक रचना बनती है उसे द्रव्यमन कहते हैं। उस द्रव्यमनमे अथवा उसके आश्रय से आत्माको हेय उपादेयरूप विशेष ज्ञान उत्पन्न होता है। इसीको भावमन कहते हैं। भावमन यही कहलाता है जहाँ हेय और उपादेयका विवेक है। हेयको छोटनेका पौरुष है, उपादेयको ग्रहण करनेका पौरुष है। जिन जीवोंके मन नहीं होता ऐसे एकेन्द्रियसे लेकर दो इन्द्रिय तकके तो जीव है ही पञ्चेन्द्रियमे भी कोई जीव होते हैं। तो जिन जीवोंके मन नहीं है वे भी आहारमे प्रवृत्ति करते हैं मनकी प्रवृत्ति भी उनके देखी जाती है। तो ये सब काम मनके बिना भी हो जाने हैं इसमे हेय उपादेयके विवेककी कोई बात नहीं है यह तो संज्ञाके कारण जीवोंमे होती ही रहती है। तो मन वाले जीवोंमे श्रेष्ठ मन वाले मनुष्य माने जाते हैं। ज्ञानी जीवके उस द्रव्य मनके आलम्बन से हेय उपादेयरूप एक विविध ज्ञान जगता है और दही अग्नी धारामे चलता हुआ कभी आत्मतत्त्वके स्वरूपको ऐसे सूक्ष्म पद्धतिमे विषय ग्रहता है कि वहाँ विकल्प दूट

जाते हैं । उस स्थितिमें मतिज्ञानको प्रत्यक्ष बनाया गया है ।

**भावमनः परिणामो भवति तदात्मोपयोगमात्र वा ।**

**लब्धुपयोगविशिष्ट स्वावरणस्य क्षयाक्रमञ्च स्यात् । ७१४।**

**भावमनका स्वरूप** इस गायामे भावमनका स्वरूप कहा गया है । भावमन आत्माका ज्ञानात्मक परिणाम विशेष है । भावमनमें क्या चीज पाई जानी है ? तो परखनेपर यही नजर आया कि एक ज्ञानभाव ही है, एक विवेक जगा है, यही भावमन है । तो ऐसा भावमन लब्धि और उपयोग सहित होता है । जैसे इन्द्रियलब्धि और उपयोगपूर्वक होता है अर्थात् उस इन्द्रियावरणका क्षयोपशम हो वह तो कहलाया लब्धि और विशेषमें इन्द्रियकी वृत्ति लग गई हो यह कहलाया उपयोग । तो ऐसे ही मन भी लब्धि और उपयोग सहित होता है । अपने आवरण कर्मके क्षयसे जो एक विशुद्ध उत्पन्न हुई है उसका नाम तो लब्धि है और फिर मन अपने विषयमें लग जाय उसका नाम उपयोग है । उपयोग कभी कुछ होना कभी कुछ । अथवा लब्धिके रहते हुए भी उपयोगात्मक बोध न आये, ऐसी भी स्थिति बन जाती है, पर यह नियम है कि लब्धिके बिना उपयोग रूप बोध नहीं बन सकता । तो अमूर्त ज्ञानमत्र स्वात्मतत्त्व की ओर जब मनका उपयोग चला तो स्व तमानुभावावरण कर्मका क्षयोपशम है, यह तो लब्धि है और स्वात्म विषयकी ओर मन लगा है यह उसका उपयोग है । अब इस लब्धि और उपयोगपूर्वक मनस्वात्मामे लगा रहनेपर ऐसी स्थिति होनी है वह भावमन भी अमूर्त स्वात्मरूप निर्विकल बन जाना है ऐसी स्वात्मानुभूति ही स्थितिमें मतिज्ञान को प्रत्यक्ष बनाया गया है ।

**स्पर्शनरसनघ्राणं चक्षुः श्रोत्रं च पञ्चकं यावत् ।**

**मूर्तग्राहकमेकं मूर्तस्पर्शस्य वेदकं च मनः ॥ ७१५ ॥**

**इन्द्रियो और मनकी विषयिताका निर्देश**—स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये ५ इन्द्रियाँ मूर्त पदार्थको ग्रहण करने वाली हैं । स्पर्शन इन्द्रिय स्पर्श परिणतिके परिचयके माध्यमसे मूर्त पदार्थको ग्रहण करती है । रसना इन्द्रिय रसपरिणतिके परिचयके माध्यमसे मूर्त पदार्थको ग्रहण करती है घ्राण इन्द्रिय गंध परिणतिके माध्यमसे गन्धवान मूर्त पदार्थको ग्रहण करता है । चक्षु इन्द्रिय रूपादिवान पदार्थोंको जानता है और श्रोत्र इन्द्रिय शब्द परिणतिमय पदार्थको जानता है । स्पर्शनका विषय स्पर्श है, लेकिन स्पर्श मूर्त पदार्थसे भिन्न तत्त्व नहीं है और जब कि स्पर्शन इन्द्रियके द्वारा स्पर्शकी प्रमुखतासे मूर्त पदार्थको ही जाना है इसी तरह ज्ञानमें जो कुछ आ रहे हैं इन्द्रिय द्वारा वे सब मूर्त पदार्थ ही आते हैं । स्पर्श, रस, गंध और रूप ये चार तो

गुण परिणतिया है। सो ये पदार्थसे निराली नहीं है और शब्द है भाषा वर्गणाकी शब्दरूप व्यञ्जन परिणति। वह भी पौद्गलिक है। जो इस इन्द्रियके द्वारा मूर्त पदार्थ जाना गया, किन्तु मन मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकारकी प्रवृत्तियोंको जानने वाला है। तो प्रकरण यह चल रहा था कि मन आत्माकी अनुभूति करता है। तो आत्मा अमूर्त पदार्थ है सो अमूर्तको मन जान सकता है। उसी प्रकरणमे यह बात चल रही है कि मनसे आत्मनस्त्वका परिचय शुरू हुआ, मनसे परिचय विशेष बना और मनसे आत्मा की अनुभूति जिन प्रकार हो सके उन पद्धति तक आये। अब जिस समय स्वानुभूति हो रही है उस समय मन द्रव्यमाका आश्रय छाड़ देता है और वह स्वयं ज्ञानरूप बन जाता है। इसी विषयको अगली गाथा मे कह रहे हैं।

तस्मादिदमनवद्यं स्वात्मग्रहणे किलोपयोगिः मनः ।

किन्तु विशिष्टदशायां भवतीह मनः स्वयं ज्ञानम् ॥७१६॥

स्वात्मग्रहणमे मनकी उपयोगिता व स्वात्मानुभूतिके समयमे मनकी जानरूपता — इस कारण यह बात निदोषरूपसे सिद्ध हो जाती है कि अपने आत्माके ग्रहण करनेमे उपयोगी मन है, इन्द्रिय नहीं। इन्द्रिय यदि अपने विषयोको स्पर्श रस आदिको ग्रहण करनेमे लग रही हो तो ऐसी स्थितिमे स्वात्माका उपयोग नहीं बनता। तो मन स्वात्माको अनुभव लेगा, इन्द्रिय स्वात्माको न अनुभव सकेगी। तो स्वात्माके ग्रहण करनेमे मन उपयोगी बना और वहाँ इतनी विशेषता बन जाती है कि वह मन जो द्रव्यमे स्वात्माके ग्रहण करनेमे उपयुक्त होता है विशेष अवस्थामे अमूर्त पदार्थके ग्रहण करनेके समयमे जब कि एक तान होकर मनमे अमूर्त पदार्थके स्वरूपको ग्रहण कर रहा है उस समय वह स्वयं भी अमूर्तज्ञान हो जाता है। अब वहाँ भाव मन अर्थात् विकल्पात्मक परिणति वाला मन न रहा विकल्पात्मक परिणति भेटकर निर्विकल्प रूपमे वह मन आया तो आते ही वह मन न रहा, किन्तु वह सहज ज्ञान बन गया, क्योंकि वह भावमन चेतनकी ही तो परिणति है और सहज ज्ञान होना यह भी चेतनकी ही परिणति है। अतएव विशेष स्थितिमे भाव मन अमूर्त ज्ञानरूप हो जाता है। इस प्रकरणमे यह बात कहो गी थी कि स्वात्मानुभूति यद्यपि मतिज्ञान स्वरूप है तो भी वह निरपेक्ष ज्ञानके समान प्रत्यक्ष ज्ञान रूप है, इसी बातको यहाँ स्पष्ट कर रहे हैं कि हाँ मतिभूत यद्यपि परोक्षज्ञान हैं और वे इन्द्रिय मनसे उत्पन्न होते हैं, उनमेसे मन अमूर्त पदार्थको भी जानने वाला होता है। तो जब वह मन अमूर्त पदार्थके जाननेमे उपयोगी हो रहा हो और स्वात्माका ही ग्रहण करनेके सम्बन्धमे वह मन रूप ज्ञान भी अमूर्त ही है और इसी कारण वह ज्ञान अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है। इन्द्रिया तो मूर्त पदार्थको ग्रहण करती है पर वह मन अतीन्द्रिय यह अमूर्त पदार्थको ग्रहण करनेमे उपयुक्त गई। तो इन्द्रिय मूर्त पदार्थको ही ग्रहण किया करती है इसी कारण इन्द्रियको स्वात्मानुभूतिके ग्रहण करनेमे अधिकार नहीं है।

नामिदमेतन्नृत्तं तदिन्द्रियानिन्द्रियोद्भवं सूत्रम् ।

स्यान्मतिज्ञानं चतन्मूर्त्तं किल मवेच्छुतज्ञानम् ॥७१७॥

अयमर्थो भावमनो ज्ञानदि जिष्टं मय हि मटमूर्तम् ।

तेनात्मदर्शनमिह प्रत्यक्षयनीन्द्रिय कथं न स्यात् ॥७१८॥

आत्मदर्शन की अतीन्द्रियता व प्रत्यक्षता की सिद्धि-नति श्रुतज्ञान परोक्ष है किन्तु भी स्वात्मानुभूतिके समये प्रत्यक्षता रहने से है, यह वचन अमिद नहीं है । मूलमें भी यही वचना है कि मतिज्ञान और मतिज्ञान होने वाला श्रुतज्ञान के इन्द्रिय और मनमें उत्पन्न होने हैं और यहाँ ज्ञानोद्भवेपत्ता और है कि भावमन व विशेष ज्ञान जब समूर्त पदार्थों को ग्रहण कर रहा हो उस समय वह स्वयं समूर्त हो जाता है । उस समूर्त मनस्व ज्ञान के द्वारा प्रतीति समूर्त आत्मस्व की अति परिचय द्वारा जब स्वतन्त्रता ग्रहण हो रहा है तो उस समय यह ज्ञान प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय हो जाता है । सारांश यह है कि केवल आत्मा को जानने वाला जो मानसिक ज्ञान है वह अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष कहलाता है और यो स्वात्मानुभूतिके समये यह ज्ञान निरपेक्ष स्पष्ट और अतीन्द्रिय है ।

अपि चात्मसंसिद्धयै नियत हेतु मतिश्रुती ज्ञाने ।

प्रान्त्यद्वय विना स्यान्मोक्षो न स्यादन्ते मतिर्द्वैतम् ॥७१९॥

आत्मसिद्धिके लिये मतिज्ञान व श्रुतज्ञान की नियतता इसी सम्बन्धमें एक विशेष बात और कही जा रही है कि आत्मा की बुद्धिमें तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञान ये दो ही ज्ञान नियत हैं अर्थात् आत्मसिद्धि इन दो ज्ञानों के कारणसे होती है । केवल ज्ञान तो फलरूप है यह तो साक्षान् स्पष्ट अनन्त आत्मबुद्धि है ही, उसके पहिले चार ज्ञान होते हैं । मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान इनमेंसे अवधि और मन पर्ययज्ञान इन दो के बिना मोक्ष हो जाता है अर्थात् मतिश्रुत इन दो ज्ञानों के बिना मोक्ष नहीं होता । इससे भी यह जाहिर होता है कि आत्मा की भली प्रकार सिद्धि करनेके लिए मतिज्ञान और श्रुतज्ञान ये दो ही नियत कारण कहलाते हैं । सिद्धान्त शास्त्रमें बताया है कि अनेक जीव मति और श्रुतज्ञान इन दो के बाद केवलज्ञान प्राप्त करके सिद्ध हुए हैं । कोई मुनीश्वर मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान इनको पाकर केवली हुए हैं और कोई मति, श्रुती मन पर्यय ऐसे तीन ज्ञान प्राप्त करके केवल ज्ञान प्राप्त करने वाले हुए हैं और कोई मुनि मति, श्रुत, अवधि मन पर्यय इन चार ज्ञानों में रहकर तपश्चरण करते हुए केवल ज्ञान की प्राप्ति की है । तो यो आत्मा की सिद्धिमें

निगल कारण मतिश्रुति तो अवश्य ही हुए । अवधिज्ञान न हो, मनःपर्ययज्ञान न हो तब भी केवल ज्ञान हो जाता है और अतीन्द्रिय आनन्द पदकी प्राप्ति हो जाती है । इस तरह यह सिद्ध हुआ कि सुमतिज्ञान और सुश्रुतज्ञान ये दो ही आत्माकी प्राप्तिमें मुख्य कारण हैं इस कारण ही यह बान सिद्ध हो जाती है कि मतिज्ञान द्वारा स्वात्मा का साक्ष स्कार हो जाता है जब कि मिथ्यात्वका उदय नहीं है, ऐसी स्थितिमें मति-ज्ञानकी विशिष्ट शुद्ध परिणति हो जाती है और वह मतिज्ञान जब अमूर्त जो अन्त-स्तत्त्वका परिचय करे । तो वहा एक तान होकर यही मतिज्ञान अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष बन जाती है ।

ननु जै नानामेतन्मतं मतेष्वेव नापरेषां हि ।

विभूतिपत्तो बहवः प्रमाणमिदं न्यथा वदन्ति यतः ॥७२०॥

अन्य मतोंमें अन्त्य प्रकार भी प्रमाण माने जानेके कारण जैन सम्मत प्रमाण व्यवस्थामें विसवादकी आशका — अब यहाँ शङ्कातार कहता है कि सभी मनोमें एक जैन मत ऐसा है कि जिसमें प्रमाणको ऐसी व्यवस्था की गई है जहाँ अवाप्ति, अतिवाप्ति और असम्भव दोष नहीं आते, यह कथन तो असिद्ध है, विवाद अस्त है । प्रमाण के सम्बन्धमें अनेक लोग अनेक प्रकारकी धारणायें बनाते हैं, किन्तु विचार करनेपर किन्हींमें असम्भव दोष है किन्हींमें अवाप्ति दोष है, किन्हींमें अति-वाप्ति दोष है । निर्दोष लक्षण नहीं बन पाता । अनेकान्तवादमें जो प्रमाणका लक्षण किया गया है वह सर्व दोषोंसे रहित हित अहिंसाकी प्राप्ति व परिहार करनेमें समर्थ प्रमाण बन जाता है । यहा प्रमाणका लक्षण जान बताया गया है । ज्ञान ही प्रमाण होता है क्योंकि सारी व्यवस्था है, निर्णय निश्चय ज्ञान द्वारा ही होती है इसलिए प्रमाण ज्ञान भी है ऐसा ज्ञानका लक्ष ॥ बताकर फिर ज्ञानके प्रत्यक्ष परोक्ष आदिक विधि पूर्वक भेद किए गए हैं ।

वेदाः प्रमाणमिति किल वदन्ति वेदान्तिनो विदाभासाः ।

यस्मादपौरुषेयाः सन्ति यथा व्योम ते स्वतः सिद्धाः ॥७२१॥

वेदप्रमाणवाद—कोई दार्शनिक ऐसा कहते हैं कि वेद ही प्रमाण हैं और वे वेद पुरुषके बनाये हुए नहीं हैं, आकाशकी तरह स्वतः सिद्ध हैं । यह लक्षण केवल एक वेदको धर्मरूप मानके प्रयोजनसे किया गया है । वेद ही प्रमाण है । पुरुष कुछ भी जाने, अच्छा जाने तो भी वह प्रमाण नहीं है और एक वेद जो कि अपनी किसी भाषाका है वह प्रमाण हो गया, ऐसा कहनेसे वेदकी प्रतिष्ठाका सहारा मिला पर वेद प्रतिष्ठाकास हारा यो देनेकी भावना जगी कि वेदके कर्मकाण्डोंसे धर्मात्मापन भी प्रकट

रहेगा । और विषयोका माधन भी बना रहेगा, आदिक कुछ अनेक प्रयोजन हो सकते हैं जिसमे ज्ञानकी प्रमाणताका नियंत्रण कर दिया जाय और एक वेदको ही प्रमाण कहा जाय, किन्तु ज्ञानके बिना तो कोई धार्मिक चीज जो यथार्थनया महायक है वह भी प्रमाण नहीं कहलाता । इस विषयको आगे संक्षेप रूपमे दनावेगे ।

**अपरे प्रमानिदानं प्रमाणमिच्छन्ति पण्डितम्मन्याः ।**

**समयन्ति सम्यगनुभवमाधनहि यत्प्रमाणमिति केचित् ॥७२२॥**

प्रमानिदानकी प्रमाणताका दर्शन—कोई पुरुष प्रभाके निदानको प्रमाण मानता है । प्रभा नाम है प्रमाणके फलका । प्रमाणमे जो कुछ समझा जाता, किया जाता उसका फल क्या है ? तो फल यह है कि किसी काममे जुट जाय, किसी काम को छोड़ दे, ऐसे ही कुछ काम होते हैं, यदि वह प्रभा हुई तो प्रभाके निदानका नाम प्रमाण है अर्थात् प्रमाणके फलका नाम प्रभा है । उस फलका जो माधकतम करण है जिसके द्वारा वह प्रभा साधी जाती है वही प्रमाण है, ऐसा कुछ लोग कहते हैं । और कोई लोग यो भी कहते हैं कि जो सम्यग्ज्ञानमे कारण पड़ता हो वही प्रमाण है । जैसे पदार्थ हो तो ज्ञान बनता है, तो पदार्थ ही प्रमाण है । प्रकाश हो तो ज्ञान बनता है, तो प्रकाश ही प्रमाण है । इस तरह ज्ञानमे जो जो साधन पड़ते हैं वे सब प्रमाण हैं । इन्द्रिय प्रमाण हैं, इन्द्रियकी परिणतियां प्रमाण हैं । ऐसे अनेक साधन जो कि ज्ञानकी स्थितिमे हेतुभूत होते हैं वे प्रमाण कहलाते हैं, ऐसा कुछ दार्शनिक कहते हैं ।

**इत्यादि वादिवृन्दैः प्रमाणमालक्ष्यते यथारुचि तत् ।**

**आप्ताभिमानदग्धैरलब्धमानैरतीन्द्रिय वस्तु ॥ ७२३ ॥**

अतीन्द्रिय वस्तुस्वरूप न समझनेके कारण अन्य भी अन्यथा प्रमाण कल्पना—इत्यादिक प्रकारसे अनेक वादियोंने अनेक प्रकारसे प्रमाणका लक्षण कहा है । सो उन्होंने अपनी-अपनी रुचिके अनुसार बनाया है । वस्तुके स्वरूपको समझना है, ऐसा लक्ष्य नहीं किया है । अतीन्द्रिय वस्तुके स्वरूपको नहीं पहिचाना है, सो नाना प्रकारके प्रमाणके लक्षण कहे जाते हैं और अपने आपको मैं आप्त हूँ, प्रभु हूँ, इस प्रकारकी अभिलाषसे बनाया जाता है । तो ऐसे अनेक वादीगण प्रमाणका स्वरूप अपनी अपनी ईच्छाके अनुसार करते हैं लेकिन वे सब अपना लक्षण सहेतु हो नहीं सकते, क्योंकि लक्षण बहूत हैं और परस्पर विरुद्ध लक्षण हैं । तो कैसे वे सब युक्त हो सकते हैं ? तो उन प्रमाणोमे दूषण आता है । इस ही बातका संकेत अब अगली गाथामे कर रहे हैं ।

पूकृतमलक्षणमेतल्लक्षणदोषैरधिष्ठित यस्मात् ।

स्यादिति चारितरम्य विचार्यमाण खपुत्रवत्सर्वम् ॥ ७२४ ॥

स्याद्वादमम्मत् प्रमाणस्वरूपके विरुद्ध प्रमाणकल्पनामे लक्षणदोष होने से असङ्गत माना -- जिन प्रमाणोंका उल्लेख ऊपर किया गया है वे सब दूषित हैं, इसका कारण है कि प्रमाण भी जो निर्दोष लक्षण होना चाहिए--अव्याप्ति, अति-व्याप्ति और असम्भव दोषसे रहित होना चाहिए वह लक्षण उनके कहे हुए प्रमाणसे घटित नहीं होता है । ता उक्त सब प्रमाणोंके लक्षण दोषसे सहित है और वे बिना विचारे ही पीछे सु नेमे रमणीक लगते हैं, पर उनपर कुछ विचार किया जाय तो जेमे आकाशका फून कोई वस्तु नहीं है असिद्ध है । इसी तरहसे ये सब प्रमाण भी असिद्ध होते हैं, क्योंकि प्रमाण वह है जो हितकी प्राप्ति कराये और अहितका परिहार कराये । ऐसा करानेमे समर्थ ज्ञान ही होता है । सभी लोगोके अनुभवमे यह बात होगी कि ज्ञान जगा कि हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार हो जाता है । लेकिन उक्त प्रमाणके लक्षणमे ज्ञानको साथ रखा ही नहीं गया है । कोई ज्ञानके कारण बताते हैं कोई अचेतन दोषीपन बताते हैं । ज्ञान ही प्रमाण है, इस बातका संकेत इन दार्शनिकोमेसे किसीने भी नहीं किया है । इस कारण ये प्रमाणके लक्षण दूषित हैं और केवल सुनने मात्र समय तक ये बिना विचारे सुन्दर प्रतीत होते हैं ।

६३

अर्थाद्यथा कथञ्चिज्ज्ञानादन्यत्र न प्रमाणत्वम् ।

करणादि बिना ज्ञानदचेतन कः प्रमाणयति ॥ ७२५ ॥

ज्ञानमे ही प्रमाणत्वकी सिद्धि उक्त गाथामे यह बताया है कि अन्य वादियोके माने हुए प्रमाणके लक्षणमे दूषण आता है । उन्ही दूषणोंको कुछ कुछ स्पष्ट करनेके लिए क्रमशः कुछ वर्णन किया जा रहा है । किसी भी प्रकार ज्ञानको छोड़कर अन्य किसी भी लक्षणमे प्रमाणाता आ नहीं सकती, कारण उसका यह है कि ज्ञान यदि नहीं है तो जह अचेतन कर्ण आदिकको कौन प्रमाण समझ लेगा ? प्रमाण का फल है अज्ञानकी निवृत्ति होना, अर्थात् प्रमा जो जानकारी है, जिसमे अज्ञान नहीं रहा वही तो प्रमाणका फल है और उसका कारण है वह भी अज्ञान निवृत्ति रूप होना चाहिए याने अज्ञान दूर करना तो फल है और अज्ञान दूर करनेका जो कुछ भी साधन होगा वह भी ज्ञान रूप ही होगा । जह पदार्थ प्रमेय भले ही है मगर वह कभी प्रमाण नहीं हो सकता । प्रमाण वही हो सकता याने अज्ञानकी निवृत्ति वही कर सकता जो स्वयं ज्ञानरूप हो गया अपने आपको तो जानने वाला हो वही परका ज्ञाता हो सकता है किन्तु जो स्वयं अज्ञानरूप है वह किसी भी प्रकार परका जाननहार नहीं

बन सकता। ऊपर जो अन्य वादियोने प्रमाणके लक्षण किए हैं और वहाँ बताया है कि जो प्रमाका कारण हो सो प्रमाण है और प्रमाका जो करण माना है वह सब जड़ माना है। इन्द्रिय है, प्रकाश है ये सब माने गए हैं प्रमाणरूप हैं, ये सब जड़। तो जो जड़ है, स्वयं अपनेको नहीं पहिचान सकता है वह प्रमाण किस तरह हो जायगा ? तो इन्द्रिय आदिक जो प्रमाके करण माने हैं ज्ञानहीन, वे प्रमाण नहीं हैं, किन्तु प्रमाण ज्ञान स्वरूप हो सकता है।

तत्रान्तर्लीनत्वाज्ज्ञानसनाथं प्रमाणमिदमिति चेत् ।

ज्ञानं प्रमाणमिति यत्पृकृतं न कथं प्रतीयेत ॥७२६॥

ज्ञानसहित करणको प्रमाण बतानेपर ज्ञानके ही प्रमाणत्वकी सिद्धि—यदि शङ्काकार यहां यह कहे कि हम तो ज्ञानसहित बाह्य कारणोंको प्रमाण मानते हैं याने वे इन्द्रिय प्रकाश आदिक सीधे प्रमाण हैं, पर उसमें ज्ञान अन्तर्लीन है इस कारण से ज्ञानसहित बाह्य कारणोंको प्रमाण माना है। शङ्काकार यदि ऐसा आशय रख रहा है तब उसमें भी यही तो सिद्ध हुआ कि ज्ञान ही प्रमाण है, क्योंकि ज्ञानसहित वणों को प्रमाण माननेकी बात कह रहे हो। तो वह कारण चाहे कितना ही हो जाय, इन्द्रियका व्यापार हो, कारणकी सकलता आ जाय, पदार्थका सान्निध्य हो, इन्द्रिय और पदार्थ इन दोनोंका भिडाव हो आदि कितने ही कारण हो जाये, पर पदार्थका बोध करने वाला प्रमाण तो ज्ञान ही पड़ेगा। ज्ञान नहीं है तो कितने ही कारण जुट जायें वे सब सामग्री निरर्थक हैं, सर्वसामग्री सामने हैं और उस समय ज्ञान भी हो रहा है। अब वहाँ विवेक करनेकी बात है कि इस हीन अवस्थामे यद्यपि इन्द्रिय आदिक बाह्य कारण भी कारण हो रहे हैं पर साक्षात् बोध करता कौन है ? तो विचार करने पर यह स्पष्ट विदित होगा कि ऐसा बोध कर्ता ज्ञान ही है। तब ज्ञान ही प्रमाण है।

ननु फलभूतं ज्ञानं तस्य तु करणं भवेत्प्रमाणमिति ।

ज्ञानस्य कृतार्थत्वात् फलवत्त्वमसिद्धमिदमिति चेत् ॥७२७॥

ज्ञानको प्रमाण न मानकर प्रमाणफल माननेकी आरेका—शङ्काकार यहाँ अपना भूमिप्राय रख रहा है कि ज्ञान तो प्रमाणका फल हुआ करता है। प्रमाण हुआ, अब उसका फल क्या है कि ज्ञान बन गया। तो ज्ञान तो प्रमाणका फल है, अब जो प्रमाणका फल है, याने ज्ञान उसका जो कारण है सो ही तो प्रमाण होता है, और यदि ज्ञानको ही प्रमाण मान लिया जाय तो ज्ञान तो प्रमाण बन गया और ज्ञान ही उसका फल है तो ज्ञानका प्रयोजन तो पहिले ही बन चुका याने ज्ञानका जो फल

होना चाहिए ज्ञान वह फल तो पहिले ही हो गया । अब इस ज्ञानका फल क्या होगा तो यदि ज्ञानको ही प्रमाण मान लिया जाएगा तो ज्ञानका कोई फल न रहेगा । फल का अभाव हो जायगा । इस कारण प्रमाण और प्रमाणका फल ये दोनों ही जुड़े होना चाहिए । प्रमाणका फल ज्ञान है तो उससे निराला कोई प्रमाण होना चाहिए, क्योंकि प्रमाण फल रहित नहीं होता, उसका फल अवश्य होना चाहिए । तो ऐसी स्थितिमें ज्ञानको तो प्रमाणका फल मान लेना उचित है और उस ज्ञानके कारणको जो कि कारण इन्द्रिय प्रकाश आदिक बताये हैं उनको प्रमाण मान लेना ठीक है । यदि इस तरह प्रमाण और प्रमाणका फल न माना जाता तब फलका अभाव हो जायगा अथवा प्रमाण, प्रमाणका फल, ये दोनों ही कुछ न रहेंगे । अब इस शङ्काके उत्तर में कहते हैं ।

नैवं यतः प्रमाणं फल च फलदञ्च तत्स्वयं ज्ञानम् ।

दृष्टिर्यथा प्रदीपः स्वयं प्रकाश्यः प्रकाशकश्च स्यात् ॥७२८॥

उक्त शङ्काके समाधानमें प्रमाण, प्रमाणफल व प्रमाण कारणकी अभि-  
न्नताका कथन शङ्काकारकी उक्त शङ्का यो सङ्गत नहीं है क्योंकि प्रमाण और प्रमाणका फल और उसका कारण ये सभी ज्ञानरूप ही पड़ते हैं । प्रमाण है सो वह ज्ञानस्वरूप है, प्रमाणका फल है सो भी ज्ञानस्वरूप है । प्रमाणको जो कारण है याने प्रमाणके फलका जो कारण वह भी ज्ञानरूप है और इस बातको समझनेके लिए एक प्रसिद्ध दृष्टान्त यह है कि जैसे दीपक स्वयं प्रकाशमान है और वह दूसरेके प्रकाश का भी कारण है । तो जैसे दीपक अपना भी प्रकाश करता है और दूसरोका भी प्रकाश करता है इसी तरह ज्ञान खुद प्रमाण है ज्ञाननहार है और उसका फल अज्ञान दूर होना या इष्ट पदार्थका ग्रहण करना, अनिष्ट पदार्थका त्याग करना वह सब भी ज्ञानरूप है । ज्ञानसे भिन्न न कोई प्रमाण है और न कोई उसका फल है । यहाँ यह आशङ्का न रखनी चाहिए कि ऐसा माननेसे तो प्रमाण और फल एक ही हो जायेंगे पर फल कुछ न रहेगा । यह आशङ्का इस कारण न रखनी चाहिए कि प्रमाण और प्रमाणका फल ये कोई भिन्न नहीं है । ज्ञान ही प्रमाण है और ज्ञान ही प्रमाणका फल है । ज्ञान और प्रमाण एक ही वस्तु हैं और प्रमाणका जो फल है वह उस प्रमाणसे सर्वथा भिन्न नहीं है । कथञ्चित् भिन्न कह सकते, उसमें फल समझनेके लिए कि ज्ञान हुआ तो इसका फल क्या हुआ ? तो ज्ञान हुआ सो तो प्रमाण है और ज्ञान होनेसे अज्ञान न रहा अथवा इष्ट वस्तुका ग्रहण करनेका विवेक न जगा, अनिष्ट वस्तुके छोड़नेकी बुद्धि आई यह सब प्रमाणका फल है । और भी यह हो तो यो समझिये कि पहिले ज्ञान हुआ, उसके बाद जो चाहिए, यह ग्रहण करना चाहिए अथवा उन

जो प्रमाणरूप ज्ञान है जो प्रकृत लक्षणमे लक्ष्यरूप किया गया है वही ज्ञान ही अज्ञान से निवृत्त होता है और उसीमे हेय उपादेयकी बुद्धि बनती है । अथवा उपेक्षारूप बुद्धि होती है । इस कारण ज्ञान ही प्रमाण है और ज्ञान ही फल है । तो ज्ञानको छोड़कर अन्य कोई करण अचेतन प्रमाण नहीं हो सकता और ज्ञान ही प्रमाण है, ज्ञान ही फल है, ऐसा अनुभवसे भी आता है । यहाँपर यह आशङ्का न रखनी चाहिए कि फिर फल क्या रहेगा ? वही फल है । उससे जो जीवको एक बुद्धि जगती है कि उपेक्षा करने योग्य चीजमे उपेक्षा करली, ग्रहण करने योग्य चीजको ग्रहण करले, त्यागने योग्य चीजको त्याग दे, यही उसका फल है । अतः मानना चाहिए कि प्रमाण ज्ञान ही हो सकता है, अज्ञान नहीं हो सकता ।

उक्त कदाचिदिन्द्रियमथ च तदर्थेन सन्निकर्षयुतम् ।

भवति कदाचिज्ज्ञान त्रिविध करणं प्रमायाश्च ॥ ७२६ ॥

पूर्व पूर्व करणं तत्र फल चोत्तरोत्तर ज्ञेयम् ।

न्यायात्सिद्धमिदं चित्फलं च फलवच्च तत्स्वयं ज्ञानम् ॥ ७३० ॥

स्याद्वाद विधिसे निरखनेपर प्रमाणत्वके अनेक कथनोमे ज्ञानके ही प्रमाणत्व, प्रमाणफल और प्रमाणसाधत्वकी सिद्धि अब स्याद्वाद विधिसे उन प्रमाणके सब लक्षणोपर दृष्टिपात कीजिए । कभी इन्द्रियको भी प्रमाण कह दिया जाता है । कुछ दार्शनिक लोग तो सैद्धान्तिक रूपसे इन्द्रियको प्रमाण मानते हैं, सैद्धान्तिक रूपसे इन्द्रियको प्रमाण माननेका अर्थ है कि इन्द्रिय ही साक्षात् प्रमाण है, ज्ञान तो उसका फल है या जो कुछ आगे होगा । तो सैद्धान्तिक विधिसे जो इन्द्रियमे प्रमाण माना है वह प्रमाण शुद्ध नहीं है । हाँ कभी लोकव्यवहारमे भी लोग कहते हैं कि हमारी इन्द्रियाँ प्रमाण हैं । और इतना ही कहा लिखित दस्तावेज भी अर्थात् कागज भी सामने उपस्थित कर दिया जाता है कि लो यह प्रमाण है । तो यो व्यवहारमें अचेतन पदार्थोंको भी प्रमाण कहनेकी रूढ़ि है, पर वहाँ तथ्य समझना चाहिए । वहाँपर भी ज्ञान प्रमाण है, यही बात सिद्ध होती है । जैसे इन्द्रिय प्रमाण कहा है—तो इन्द्रियरूप अवस्थासे भी एक आत्माकी अवस्था बनती है । इन्द्रिया दो है—द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय । तो भावेन्द्रिय है वह आत्माकी एक अवस्था है, वह ज्ञानस्वरूप है । भावेन्द्रिय द्रव्येन्द्रियके साधनसे विकसित होती है । तब कारण होनेसे द्रव्येन्द्रियको भी लोग प्रमाण कह देते हैं, पर सैद्धान्तिक रूपसे वे जड़ द्रव्येन्द्रिय प्रमाण नहीं हो सकते, वे तो एक छद्मस्थ अवस्थामे ज्ञानकी उत्पत्तिके साधकरूप हैं । तो कभी व्यवहारमे जड़ इन्द्रियको प्रमाण कह दिया तो कारणरूपसे उपचारसे कह दिया है, पर वह यथार्थ नहीं है, उसका मर्म समझना चाहिए—उस कारणसे जो भावेन्द्रियकी उत्पत्ति

होती है जो भावेन्द्रिय स्वयं आत्माकी एक अवस्था बन रही है वह ज्ञानरूप है और यह प्रमाण है। व्यवहारमें निवृत्ति और पदार्थके सम्बन्धको भी प्रमाण कहते हैं। उसमें भी तथ्य बसा है और वह तथ्य है कि वहाँ भावज्ञान समझा जा रहा है। तो वहाँ भी ज्ञान ही प्रमाण सिद्ध हुआ, किन्तु जो लोग सैद्धांतिक रूपसे इन्द्रिय या पदार्थ के सम्बन्धको प्रमाण कहते हैं वह युक्तिसङ्गत नहीं है। जैसे हाथ आदिक इन्द्रियोका सम्बन्ध जो गीसे हुआ तो सम्बन्धमात्र प्रमाण नहीं है, किन्तु सम्बन्ध होनेपर जो ज्ञान जगा वह ज्ञान प्रमाण है। तो सन्निकर्ष अवस्थामें जो ज्ञान जगा उस ज्ञानपर दृष्टि जाय और उसे प्रमाण माने तब तो मर्म समझा है और ज्ञान ही प्रमाण है, यह बात सिद्ध हुई है। और कोई केवल जड़ जड़के सम्बन्धको ही प्रमाण कहे, तो जैसे जड़ प्रमाण नहीं हो सकता उसी प्रकार जड़का सयोग भी प्रमाण नहीं हो सकता। इन्द्रियाँ भी जड़ हैं और पदार्थ भी जड़ हैं। तो जड़ोका सयोग प्रमाण नहीं है किन्तु जो उस स्थितिमें ज्ञान जगा है वह ज्ञान प्रमाण है। कभी एक व्यापारको भी प्रमाण कह दिया जाता है याने इन्द्रियकी जो वृत्ति है वह प्रमाण है। तो इन्द्रियकी वृत्ति क्या है? इन्द्रियाँ यदि भावेन्द्रिय रूपसे मानी जा रही हैं तो उसकी वृत्ति वह भी ज्ञानरूप है। तो इन्द्रिय वृत्ति यदि भावेन्द्रिय रूप है तो वह भी ज्ञान प्रमाण है, यह सिद्ध कर रहा है। अर्थात् परम्पर्या वाह्य साधनके रूपसे द्रव्येन्द्रियका व्यापार कहा जा रहा है। यदि वह एक कारण परम्परारूपसे प्रमाण कह दिया जाय वह एक औपचारिक बात है, पर साक्षात् बात नहीं हुई। साक्षात् कारण को स्वयं ज्ञानरूप ही पड़ता है। अब इन तीनों आत्मामोकी अवस्थामोमें अर्थात् भावेन्द्रिय प्रमाण है इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष हुआ है उस सन्निकर्षमें जो अभिमुखता हुई है वह प्रमाण है, और इन्द्रियका जो व्यापार है याने भावेन्द्रियकी जो वृत्ति है वह प्रमाण है, इस तरह इन तीनोंमें विचार किया जाय तो पहिली चीज कारण पड़ती है। दूसरी ज्ञान अवस्था कार्य प्रयत्न फल पड़ता है और उसके बादमें ज्ञान अवस्थाका कारण पूर्वज्ञान अवस्था पड़ता है। जैसे इन्द्रियाँ प्रमाण हैं तो यहा कारण पड़ा इन्द्रियाँ और पदार्थके सन्निकर्षरूप प्रमाणका। इन्द्रिय पदार्थका सन्निकर्ष प्रमाण है यह कारण पड़ा इन्द्रिय वृत्तिका। इस तरह यहा यह तीनों ही ज्ञानरूप पड़ा, तो ज्ञान ही प्रमाण है और ज्ञान ही फल है, यह भली भाँति सिद्ध हो जाता है।

तत्रापि यदा करणं ज्ञानं फलमिद्विरस्ति नाम तदा ।

अविनाभावेन चितो हानोपादानबुद्धिमिद्वित्वात् ॥७३॥

ज्ञानकी कारणरूपता व फलरूपता का प्रतिपादन— यहा भी वह समझना चाहिए कि जिस समय ज्ञान कारण पड़ता है उस समय आत्माकी स्थाय और अस्थाय अवस्था उत्पन्न फल कहलाती है। अर्थात् पूर्व ज्ञान कारण हुआ और उत्तर ज्ञान

फल हुआ । ऐसा अनुभवमे जाना भी है कि ज्ञान हुआ और ज्ञानके बाद तुरन्त ही और अन्य बुद्धि जगी कि हमको यो छोड़ना चाहिए अथवा ग्रहण करना चाहिए । तो यो ज्ञानकी धारा मत्त चलती रहती है और उत्तरोत्तर ज्ञानके बाद ज्ञान विकसित होते चले जाते हैं । तो वहाँ ऐसा भेद डालकर समझा जा सकता है कि पहिले ज्ञान हुआ, बादमे त्याग ग्रहण हुआ । तो त्याग ग्रहणमे भी बुद्धि ही इस प्रकारकी उत्पन्न हुई है, बाह्य वस्तुओंका त्याग करना अथवा ग्रहण करना ये तो बाहरी बात है, वहाँ जो त्याग और ग्रहणकी बुद्धि जगी है वास्तविक त्याग और ग्रहण तो वह कहलाता है । तो ज्ञान ही प्रमाण है, ज्ञान ही फल है । यदि प्रमाण और फलकी जुदी जुदी स्थितियाँ समझना है तो इस तरह समझा जा सकता है कि पहिले जो ज्ञान हुआ है वह तो प्रमाण है, और इसक तुरन्त बाद जो त्याग ग्रहणकी बुद्धि जगी है वह प्रमाण का फल कहलाती है ।

नाप्येतदप्रसिद्धं साधन साध्यद्वयोः सदृष्टान्तात् ।

न विना ज्ञानान्यागो भुजगादेर्वा सगाद्युपादानम् ॥७३२॥

ज्ञानको साधन और साध्य माननेको अविशवादित्वा - ज्ञानका कारण भी अर्थात् साधन भी ज्ञान पड़ता है और साध्यका ज्ञान पड़ता है यह बात असिद्ध नहीं है किन्तु दृष्टान्तसे सिद्ध है, साधन ज्ञान पड़ता है । जैसे सर्प आदिकका त्याग करना है कोई तो उसे ज्ञान हो तभी तो वह हस्त हितकी प्राप्तिमे जैसे ज्ञान समर्थ है उसी प्रकार अहितके परिहारमे भी ज्ञान समर्थ है जैसे जो द्रष्ट पदार्थ लगते हैं माला, भजन आदिक उनका ग्रहण करते हैं जीव तो ज्ञान हो तभी तो वे कर रहे हैं, इसी तरह अनिष्टका परिहार होता है इस ज्ञानबलसे ही होता है और जो हितकी प्राप्ति एवं अहितका परिहार करनेमें समर्थ हो नहीं प्रमाण कहलाता है । तो जो हितकी प्राप्ति कराये, अहितका परिहार कराये ऐसा साधन ज्ञान ही हो सकता है क्योंकि ज्ञान बिना ये दोनों काम सम्भव नहीं हैं । अब फल पर विचार करें तो फल भी ज्ञान रूप ही होता है । जैसे ज्ञान प्रमाण हो उसका फल क्या हुआ ? अज्ञानकी निवृत्ति ही हुई तो अज्ञान निवृत्ति करनेमे कौन समर्थ हुआ ? यह ज्ञानभाव ही समर्थ है । अतः यह बात प्रमाण सङ्गत है । ज्ञान ही प्रमाण कहलाता है और फल भी ज्ञान से अभिन्न है ।

उक्तं प्रमाणलक्षणमिह यदर्नाहतं कुवादिभिः स्वैरम् ।

तल्लक्षणदोषत्वात्तत्सर्वं लक्षणाभासम् ॥७३३॥

अर्नाहत प्रमाणलक्षणोंकी लक्षणाभासता—जो कुछ प्रमाणका लक्षण

ऊार बनाया गया है दूसरे दार्शनिकोंके यहाँ वह अनारहत साधन है अर्थात् जैन सम्मन दर्शन नहीं है । यद् तो उन कुवादियोंने अपने मनसे गढ़कर अपनी ही स्वेच्छासे कहा है और उसमें लक्षणके तीन दोष आते हैं । लक्षणमें तीन प्रकारके दोष हुआ करते अग्राप्ति, अविद्याप्ति और असम्भव । ये तीनों ही दोष उन वादियोंके कहे हुए अग्रमाणके लक्षणमें आते हैं । किसीमें एक देश, किसीमें दो देश इस तरहसे वे दोषसे दूषित हैं । अद्याप्तिका अर्थ है कि जिसका लक्षण किया जा रहा है उस लक्ष्यमें सबमें यह लक्षण न पाया जाय कुछमें पाया जाय कुछमें नहीं उसे अव्याप्ति कहते हैं । अति-व्याप्तिका अर्थ है अधिकमें व्याप्त रहे, जो लक्ष्य नहीं हैं अलक्ष्य हैं उनमें भी व्याप्त रहे चाहे लक्ष्यमें सबमें व्याप्त रहे लेकिन अलक्ष्यमें भी जब लक्षणसे रहित हो गया तो लक्षणसे फिर पहचान नहीं बन सकती । असम्भव दोष उगे कहते हैं कि जो लक्षण लक्ष्यमें पाया ही न जाय तो असम्भव दोषमें कोई लक्ष्य नहीं सिद्ध होता, तो यह दोष कुवादियोंके कहे गए लक्षणमें आता है, इस कारण वह लक्षण नहीं किन्तु लक्षणाभास है । ये दोष किस प्रकार आते हैं? उनका अब वर्णन कर रहे हैं ।

स यथा चेत्प्रमाण लक्ष्य तल्लक्षण प्रमाकरणम् ।

अव्याप्तिको हि दोषः सदेश्वरे चापि तदयोगात् ॥ ७३४ ॥

प्रमाकरणको प्रमाणलक्षण माननेमें अव्याप्तिदोष—यदि प्रमाण लक्ष्य है और उसका लक्षण बनाया जाता है जो प्रमाका करण हो तो प्रमाकरण लक्षण है प्रमाणका, ऐसा माननेपर अव्याप्ति दोष आता है, क्योंकि प्रमाका करण प्रमाण है । ऐसी बात तब 'सद्ध होती जब कि जितने भी प्रमाण हैं उन सब प्रमागोंमें प्रमाकरण पाया जाता है, जो लोग ईश्वरको प्रमाण मानते हैं नैयायिक दर्शनमें कहा है कि— 'तन्मैप्रमाण शिव' अर्थात् वह ईश्वर भुक्ते प्रमाण है । तो ईश्वरको प्रमाण मान लिया तो लक्षणमें ईश्वर भी आ गया । लेकिन प्रमाकरण लक्षण ईश्वरमें नहीं पाया जाता । वह किस तरह नहीं पाया जाता ? प्रमाकरणका अर्थ क्या है ? प्रमाके करण क्या—क्या माने गए हैं ? उनपर विचार करनेसे स्पष्ट हो जाता है कि प्रमाकरणलक्षण ईश्वरमें नहीं घटित होता, लेकिन प्रमाण मानते हैं तो यही तो अव्याप्ति हुआ कि जो लक्षण पूरे लक्ष्यमें नहीं रहता है, लक्ष्यके एक देशमें रहे तो कुछ प्रमाणों में लक्षण किसी प्रकार सिद्ध कर लिया जाय, पर ईश्वर प्रमाकरण प्रमाण का लक्षण है, यह लक्षणाभास है शुद्ध लक्षण नहीं है । इसी बातको स्पष्ट करते हैं ।

योगिज्ञानेपि तथा न स्यात्तल्लक्षणा प्रमाकरणम् ।

परमाण्वादेषु नियमान्न स्यात्तत्सन्निकर्षश्च ॥ ७३५ ॥

‘प्रमाकरण प्रमाण’ इस लक्षणकी योगिज्ञानमे भी अवृत्ति होनेमे अव्याप्ति दोषकी सिद्धि—ईश्वर प्रमाण माना गया है न्याय दर्शनमे, पर वह प्रमा का कारण नहीं है, प्रमाका आचार माना गया है। इस तरह भी वह लक्षण घटित नहीं होता था अब दूसरा लक्षण उसमे दिया जा रहा है। योगियोका ज्ञान नैयायिक दर्शनने योगियोके ज्ञानको दिव्यज्ञान माना है। ऐसा माना है कि योगिज्ञान सूक्ष्म और अमूर्त पदार्थोंका भी प्रत्यक्ष करता है लेकिन लक्षण प्रमाकरण इनमे नहीं पाया जाता प्रमाका कारण मायने साधने। क्या क्या है इन्द्रिय ? इन्द्रियका सन्निकर्ष, इन्द्रियका व्यापार, अब जरा विचार कीजिए कि योगिके ज्ञान होनेमें इन्द्रिय कारण नहीं होरही हैं, जैसे ईश्वरके प्रमाण होनेमे इन्द्रिय कारण नहीं हैं। और इन्द्रियका सन्निकर्ष अर्थात् इन्द्रिय और पदार्थ इनका भिदाव तो जैसे इन्द्रियमे सन्निकर्ष घटित नहीं होता इसी तरह योगिज्ञानमें भी इन्द्रिय सन्निकर्ष घटित नहीं होता। योगियोका ज्ञान इन्द्रिय और पदार्थके सन्निकर्षसे नहीं सम्भव है क्योंकि सन्निकर्ष तो स्थूल और भूतिक पदार्थोंके साथ ही सम्भव है। जो सूक्ष्म हैं अमूर्त पदार्थ हैं उनमें सन्निकर्ष नहीं बन सकता। प्रमाण आदिक सूक्ष्म हैं, आत्मा अमूर्त है उनमे इन्द्रियसन्निकर्ष कैसे हो सकेगा ? और इन्द्रियका व्यापार भी योगिज्ञानमें नहीं है, क्योंकि योगियोका ज्ञान इन्द्रियके व्यापार से नहीं चलता। तो योगिज्ञानको भी प्रमाण माना है नैयायिक दर्शनने और प्रमाणका लक्षण वहाँ घटित नहीं होता। अतएव यह प्रमाकरण नामक लक्षण अव्याप्ति दोषसे दूषित है वह लक्षण नहीं किन्तु लक्षणाभास है।

**वेदाः प्रमाणमत्र तु हेतुः केवलमपौरुषेयत्वम् ।**

**आगमगोचरताया हेतोरन्याश्रितादहेतुत्वम् ॥७३६॥**

वेदप्रमाणवादियो द्वारा प्रस्तुत अपौरुषेयत्व व हेतुकी असिद्धि- वेद को प्रमाण मानने वाले वेदाती जरा सिद्ध तो करें कि वेद किस तरह प्रमाण हो सकते हैं ? यहाँ प्रमाणका लक्षण घटित ही नहीं होता अतएव असम्भव दोष कहना चाहिए। वेदको प्रमाण माननेमे यही तो एक हेतु दिया जाता है कि वेद अपौरुषेय हैं तो इस विषयमे सुनो ! प्रथम बात तो यह है कि वेद अपौरुषेय नहीं हो सकते, क्योंकि वह एक कृति है रचना है, वाक्य विन्यास है। शब्द पदोसे बनाये हुए हैं अतः अपौरुषेय होनेसे कोई बात प्रमाणभूत ही हो जाय, यह प्रमाण सिद्ध बात नहीं है। अपौरुषेय बातें तो पापकी प्रवृत्तिकी परम्परा भी है। तो क्या वह प्रमाणभूत हो जायगी ? हाँ अपौरुषेय यदि प्रमाण सिद्ध है तो प्रमाण भूत है, और अपौरुषेय बात प्रमाणभूत नहीं है, वह प्रमाण नहीं है। वीद वेद अपौरुषेय कैसे होगा ? अनादिगनेका हेतु देते हैं कि वेद अनादि प्रवाहसे चला आया है इसलिए वह अपौरुषेय है, वह नित्य है। तो यह बतलाओ कि वह प्रवाहकी नित्यता वेदमे जो मानी हो तो क्या उस शब्दमें है या

विशेष क्रमसे रची गई जो शब्दोंकी प्रक्रिया है क्या उस प्रक्रियामे आनन्द प्रवाह है ? याने वेद तो शब्दरूप है । जो शब्द लिखे हैं, जिन शब्दोंको पढ़ते हैं वही तो वेद हैं । या कागज स्याही वगैरह वेद हैं ? कागज, स्याहीको तो कोई भी प्रमाणकी बात सोच नहीं सकता । शब्द ही बात हो कोई कह सकेगा कि वही वेद है । तो शब्द मात्र क्या अनादि प्रवाहसे चले आ रहे हैं ? या विशेष आनपूर्वी क्रमसे रचे गये जो शब्द हैं उनको कहा जा रहा है कि ये अनादि प्रवाहसे हैं ? यदि कहो कि शब्द मात्रके लिये कह रहे हैं तो जितने भी शब्द है वे सभी अनादि प्रवाहसे चले आये सिद्ध हो गये । क्योंकि अनादि प्रवाहको शब्दमात्र मान रहे तो जितने भी शब्द हैं सभी वेद कहलाने लगेंगे । तब सभीके आगम वेद कहलायेंगे उनमेंसे यह नहीं यह है यह विश्लेषण न किया जा सकेगा । यदि कहा जाय कि जो शब्द प्रणाली कुछ क्रमपूर्वक लगाई गई है, जो धातु शब्द विभक्त वाक्यका यथाक्रमसे रखना यह वेद कहलाता है और यह अनादि प्रवाहसे चला आया है । यदि ऐसा माना जाय तो वहाँ यह जिज्ञासा रहेगी ही कि इन शब्दोंका इन तरह जो रखना होता है वह कैसे अनादिसे बात मानी जायगी । किसीने ही तो रखा है शब्दोंका क्रम ।

वेद परिज्ञानकी अविस्मयिताकी मीमांसा करनेपर अपौरुषेयत्वकी असिद्धि—प्रथम यह बताओ कि उन क्रमपूर्वक रचे गए शब्दोंका अर्थ किसीने समझा भी है या नहीं ? यदि नहीं समझा है तब उसका कुछ ज्ञान ही न हो, कुछ बात ही नहीं हो रही, प्रमाण किसमे लगाया जाय ? अगर समझ हुआ है तो यह बताओ जरा कि उन विशिष्ट क्रमसे रचे गए शब्दोंका अर्थ जिसने भी समझा है अथवा उसका जो कोई भी व्याख्यान कर रहा है वह सर्वज्ञ है या अल्पज्ञ है ? यदि सर्वज्ञ है तो वेदके समान सर्वज्ञके वचन भी प्रमाणरूप क्यों न माने जायेंगे ? सर्वज्ञ तो प्रमाणभूत चीज है ही । जो सबको जानता है ऐसा ज्ञान प्रमाणभूत न होगा क्या ? और, जब सर्वज्ञ सिद्ध हो गया तो सर्वज्ञताके कारण ही प्रमाण है यह मानना चाहिए । यह बात तो विचारिये कि यह वेदमे जो कुछ लिखा है वह परमार्थभूत है या नहीं ? लेकिन वेदका व्याख्याता सर्वज्ञ है तो सर्वज्ञताके कारण प्रमाणता आयी, न कि अपौरुषेयताके कारण आयी । यदि यह बात ठठायी जाय कि नहीं, वेदका व्याख्यान करने वाला तो अल्पज्ञ पुरुष ही है । तो जब वेद व्याख्याता अल्पज्ञ है तो उसके कठिन कठिन वाक्यों का अर्थ वह उल्टा भी कर सकता है । वाक्य स्वयं अपने अपने अर्थ दुनियाँको नहीं घोषित करते कि मेरा अर्थ यह है । यदि वह पुरुष अज्ञानी है, रागादिक दोषोंसे दूषित है तो वह विपरीत अर्थ निरूपण करेगा ही, अतएव सिद्धि क्या हुई ? कोई प्रमाणताकी बात नहीं आयी । यदि ऐसा उत्तर देते हैं कि व्याख्यानकी परम्परा चली आयी है । वेदोंका अर्थ लोग करते चले आये हैं उन परम्पराके कारण वह व्याख्याता सही निरूपण कर सकता है ऐसा कहना भी सङ्गन नहीं है । परम्परा भी चली आयी

हो लेकिन जो सूक्ष्म पदार्थ है अतीन्द्रिय हैं उनमें अल्पज्ञोके व्याख्यानकी प्रवृत्ति संशय-रहित नहीं हो सकती । संशय होगा और कदाचित् उल्टा व्याख्यान भी हो सकता है । और, यह बात तो अभी ही प्रकट है कि व्याख्यान परम्परासे प्रमाणता मानी गई होती तो व्याख्यानोमे फिर नाना भेद क्यों पड़ गए ? कोई उसीका विधि अर्थ करता है कोई भावना अर्थ करता है, कोई उगी वाक्यका नियोग रूप अर्थ करता है । तो ये भिन्न भिन्न अर्थकी प्रतिपत्तियाँ क्यों प्रमाण मान ली गई हैं ? इस कारण प्रकट सिद्ध है कि अनादि परम्परासे वेद नहीं चला आया, वह अपौरुषेय नहीं है, प्रमाण भी नहीं है । वेद कैसे अनादि सिद्ध किया जा सकता है ?

अस्मर्यमाण कर्तृत्व व वेदाध्ययनपूर्वकत्व हेतुमे अपौरुषेयत्व साधनकी अक्षमता—यदि कहा जाय कि जब वेदका बनाने वाला आज नहीं है तो पहिले भी नहीं था यह तो कोई युक्ति नहीं है । इस तरह तो अनेक बातोमे भी कहा जा सकता कि इसका बनाने वाला आज नहीं है तो पहिले भी न था । सभी दार्शनिकोके ग्रन्थ अथवा उनकी श्रुतियाँ, उनके बनाने वाले आज नहीं हैं तो उन्हें भी कहा जा सकता कि उनका बनाने वाला पहिले भी न था, तो यह युक्ति कोई सङ्गत नहीं है, इसमें अविनाभावी व्याप्ति सिद्ध नहीं होती । यह कहना भी सङ्गत नहीं है कि वेदका अध्ययन अध्ययनपूर्वक चला आया है । जैसे कि आजके अध्ययनसे पहिले भी अध्ययन था, यह बात प्रमाणतामे यो नहीं कह सकते कि सभी ग्रन्थोके लिए यह बात कही जा सकती है कि श्रुति, भारत, पुराण आदिकका अध्ययन भी अध्ययनपूर्वक है, क्योंकि प्रथम अध्ययन अध्ययनपूर्वक देखा जा रहा है । तो इन बातोसे अनादिता सिद्ध नहीं की जा सकती । इनका करने वाला कोई नहीं है, अपौरुषेय हैं, यह बात किसी भी युक्तिसे सिद्ध नहीं बनती । यदि कोई यह कहे कि उसके कर्ताका स्मरण भी नहीं हो रहा इसलिये कोई कर्ता नहीं, तो ऐसी बहुत सी पुरानी वस्तुवें, टूटे-फूटे कुवा, मकान आदिक, जिनके कर्ताका स्मरण नहीं होता तो क्या वे भी अपौरुषेय बन जायेंगे ? उन्हें भी फिर अपौरुषेय मानें । फिर एक वेदको ही क्यों अपौरुषेय माना जा रहा है ? आदि अनेक बातें अनुभवमे प्रसिद्ध हैं, जिनसे यह सिद्ध होता है कि वेद अपौरुषेय नहीं, प्रमाणभूत नहीं, ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है । ज्ञान ही प्रमाण है, इससे विपरीत कोई लोग लक्षणका कुछ भी लक्षण बनायें वह लक्षण निर्दोष नहीं हो सकता । जो केवल अपौरुषेयको हेतु बताकर वेदको प्रमाण स्वीकार करता है तो प्रथम बात यह है कि वेद कोई शब्द ही है, किसी खास प्रक्रियासे उनको योजित किया है, वे ही एक भूतिरूपमे लिख दिये गये हैं तो उनका यह आकार कर्तापनेको सिद्ध करता है और उसके कर्ताका अनेक लोग स्मरण भी करते हैं । जैसे पिटकत्रय ग्रन्थमें वेदके कर्ताका स्मरण किया है इस कारण वेद अपौरुषेय हैं, यह बात नहीं बनती । और, कदाचित् अपौरुषेय भी मान लिया जाय तो अपौरुषेय होनेके कारण प्रमाणता

नहीं आया करती। यदि उसका व्याख्याता अथवा मूल प्रसङ्ग सर्वज्ञ हो तो सर्वज्ञताके कारण प्रमाणता है न कि शब्दके कारण। और यदि सर्वज्ञको वक्ता मान लेते हैं ये वेदवादी तो उनके ही सिद्धान्तसे विरुद्धता है। उनका सिद्धान्त है कि धर्मकार्यमें वेद ही प्रमाण है। तो फिर सर्वज्ञका वचन प्रमाण बन गया और सर्वज्ञका वचन ही भी नहीं सकता, क्योंकि जो सर्वज्ञके वचन हैं उनमें पूर्वापर कहीं विरोध नहीं आता। लेकिन यहाँ कहीं किसीको मना करनेकी बात लिखी है तो थोड़ी दूरमें हिंसा करनेकी बात लिख देते हैं और इन शब्दोंमें लिख देते हैं कि यज्ञमें पशुको होम दो तो वह धर्म है हिंसा नहीं ऐसे शब्दोंमें लिख डालते हैं तो कैसे समझा जाए कि इसके प्रयोगमें सर्वज्ञ देव हैं। वेदोंको मानने वालोंमें भी कुछ लोग किसी अशको प्रमाण मानते हैं, कोई किसी अशको। तो अनेक लोग जिन अशको अप्रमाण मानते हैं, जो ऐसे ही सारे अश हैं जिसे लोग अप्रमाण मानते हैं। किसी अशको प्रमाण कहा है तो यो भी अप्रमाण बन गया। वेदोंमें जब ऋषियोंके नाम भी आये हैं—अमुक ऋषि, अमुक ऋषि तो नाम ही यह सिद्ध करता है कि वेद गौरुपेय हैं। जिस समय ये ऋषि हुए होंगे उस समय जिनका धर्म है उनका नाम रख दिया गया है।

अगौरुपेयत्व व आगमगोचरत्व हेतुमें अन्योन्याश्रय दोष—वेदको प्रमाण सिद्ध करनेके लिए एक आगमत्व हेतु दिया जाता है जिसका रूप यह है कि वेद प्रमाण है आगम होनेसे। तो यहाँ जब पूछा जाता है कि वेद ही आगम क्यों है ? उत्तर दिया जाता है कि वेद आगम है अगौरुपेय होनेसे। अच्छा, अगौरुपेय कैसे है ? उत्तर दिया जाता है आगम होनेसे। तब यहाँ अन्योन्याश्रय दोष आता है। जब अगौरुपेय सिद्ध हो ले तब तो आगम सिद्ध होगा और जब आगम सिद्ध हो ले तब अगौरुपेय सिद्ध होगा। बात सीधी यो मान ले ली चाहिये कि वेदमें जो कहा है उसमें जो ज्ञान हुआ है वह सशय विपर्यय व अनध्यवसायसे रहित है—तो वह ज्ञान निर्दोष होनेसे प्रमाणभूत होगा। प्रतिपादित विषयकी मीमांसा किये बिना न तो आगम कहकर प्रमाणता सिद्ध की जा सकती है और न अगौरुपेय कहकर प्रमाणता सिद्ध की जा सकती है।

अचेतनमें प्रमाणत्व न आनेसे ज्ञानमें ही प्रमाणत्वकी सिद्धि तथ्य दृष्टिसे विचार करनेपर वेद प्रमाण है यह बात सिद्ध नहीं होती, क्योंकि अचेतन होनेसे। जैसे इन्द्रियाँ प्रमाण नहीं हैं, क्योंकि अचेतन हैं, ज्ञानस्वरूप नहीं हैं। इन्द्रिय का पदार्थोंका सन्निकर्ष भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह ज्ञानस्वरूप नहीं है। जो ज्ञान है सो ही प्रमाण है। कभी-कभी लोकव्यवहारमें तीन बातोंको प्रमाण रूपसे उपस्थित करते हैं—एक लिखित दस्तावेज, दूसरा गवाह और तीसरा कब्जाका होना। जिनके ११-२० वर्षका कब्जा है तो वे कहते हैं कि यह जमीन मेरी है, इसका प्रमाण है कि २० वर्षोंसे हमारा कब्जा है, तो वह कब्जा प्रमाण मानते हैं। कोई लिखित दस्तावेज

ही सामने रख देते हैं और गुस्सामे आकर कहते हैं कि देखो ! हमारा यह दस्तावेज प्रमाण है । जो वे उप स्याही, कागज आदिको प्रमाण बोल देते हैं । कभी गवाहको सामने खड़ा कर देते हैं कि यह है प्रमाण । तो वह गवाह जो सकल सूरत वाला व्यक्ति है क्या वह प्रमाण है ? वस्तुतः विचारो तो इन तीनों बातोंमें ज्ञान ही आया और ज्ञान ही प्रमाण बना । २० वर्षसे कब्जा है इस तरहका लोगोको जो ज्ञान बना वह ज्ञान प्रमाण है, कब्जा क्या प्रमाण है । इसी तरह लिखित दस्तावेजको पढ़ कर जो लोगोको ज्ञान बना वह ज्ञान प्रमाण है, न कि वह लिखा हुआ दस्तावेज प्रमाण है । इसी तरह गवाह खड़ा कर दिया तो वह गवाह प्रमाण नहीं है, गवाह जो बात कहेगा, उससे जो ज्ञान लोगोको बनेगा, वह ज्ञान प्रमाण है, लेकिन लोकमें कहनेकी ऐसी ही रूढ़ि है । परन्तु उसका मर्म यह है कि इन निमित्तोंसे जो ज्ञान बनता है और ज्ञानमें यथार्थ बात बैठती है वह ज्ञान प्रमाण है ।

एवमनेकविधं स्यादिह मिथ्यामतकदम्बक यावत् ।

अनुपादेयमसारं वृद्धैः स्याद्वादवेदिभिः समयात् ॥ ७३७ ॥

मिथ्या मतोंकी स्याद्वादविरुद्धता होनेसे अनुपादेयता—उक्त कुछ श्लोकों में प्रमाणाभासोंकी बात कही है अथवा जो प्रमाण ही नहीं है, अप्रमाण है प्रमाणाभास तो फिर भी कुछ ज्ञानसे सम्बन्ध रखता है मगर जो ज्ञानरूप नहीं है वह तो प्रमाणाभास भी नहीं कहा जाता, किन्तु प्रमाण नहीं है इस तरह जैसे कि अनेक बातें अप्रमाणकी बताई इसी तरह अनेक मिथ्या जो प्रचलित मत हैं वे सब मत भी असार हैं । स्याद्वादके जानने वाले जनी संनाने उनका ग्रहण नहीं किया है । वे ग्रहण करने योग्य नहीं है क्योंकि वे अप्रमाणभूत हैं । जो बात जिस मर्मको लिए हुए है उस मर्म को तो हटा दिया जाय और जो बात स्पष्ट कहा है उस ही ग्रहण किया जाय तो वह भी अप्रमाण बन जाता है । और मर्मों ग्रहण किया जाय तो उसे प्रमाण कहते हैं । तो वह प्रमाण उपचारसे हुआ । मर्मको बताया इसलिए प्रमाण कहनी पड़ा तो यहाँ भी यह सिद्ध हुआ कि जो ज्ञान वही प्रमाण होता है अन्य कोई प्रमाण नहीं । इस तरह इस प्रमाणके प्रसङ्गमें यह बान सिद्ध हुई कि जो हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करानेमें समर्थ हो, ऐसा जो ज्ञान है सो ही प्रमाणरूप है ।

उक्तं प्रमाणलक्षणमनुभवगम्यं यथागमज्ञानात् ।

अधुना निक्षेपपदं संक्षेपाल्लक्ष्यते यथालक्ष्य ॥ ७३८ ॥

प्रमाणस्वरूप कहकर निक्षेप स्वरूप कहनेका ग्रन्थकारका संकल्प—  
अब तक जैसा आगममें बताया है आगमके ज्ञानके अनुसार और अनुभवमें जो आने

योग्य है अनुभव गम्य है इस प्रकार प्रमाणका लक्षण कहा गया है । ज्ञान ही प्रमाण है यह बात अनुभव गम्य भी है और शास्त्रोमे भी यही बताया गया है और अनेक शङ्का समाधानमे उस बातको स्पष्ट कर दिया गया है कि ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है । कोई ज्ञानके साधनभूत अन्य पदार्थ कारण प्रमाण नहीं बन सकते हैं ऐसा प्रमाण का लक्षण भली भाँति बता दिया गया । अब सक्षेपसे निक्षेपोंका स्वरूप कहा जायगा । निक्षेप यह शब्द ही निक्षेपका स्वरूप ही बता रहा है । निक्षेपका अर्थ है जो किसी निर्णयमे उपयोगको फेंक दे । निक्षेपका भाव है कि जो बात यथार्थ है जैसा हमने समझा है उस समझी हुई बातको जो किन्हीं रूपोमे बाँधकर व्यवहारमे प्रचलित करदे उसका नाम निक्षेप है । जो ऐसे निक्षेपका विस्तार पूर्वक अब आगे वर्णन होगा ।

ननु निक्षेपो न नयो न च प्रमाणां न चाशकं तस्य ।

पृथगुद्देश्यत्वादपि पृथग्वि लक्ष्य स्वलक्षणादिति चेत् ॥७३६॥

प्रमाण और नयकी भाँति ज्ञानसाधनमे निक्षेपको स्वतन्त्रतया न कहे जानेके कारणकी जिज्ञासा—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि ज्ञानकी बात तो दो भागोमे विभक्त हो गयी नय और प्रमाण । अब यह निक्षेप नामका कित्ना तीसरा क्या बोला जा रहा है ? कोई भी ज्ञान हो या तो वह नयरूप होगा या प्रमाणरूप । यदि वस्तुके सर्वस्वका परिचय हो रहा है तो वह प्रमाणरूप है, यदि वस्तुके एक देशका ज्ञान किया जा रहा है और साथ ही प्रतिपक्ष धर्मकी भी अपेक्षाकी जा रही है तो वह नय है । तो जिसने भी ज्ञान है या तो वह नय होगा या प्रमाण । अब यह निक्षेप क्या है ? निक्षेप न तो नय है न प्रमाण और न प्रमाणका अंश । नय और प्रमाणमे निक्षेपका उद्देश्य ही जुदा बता दिया । निर्णय की हुई चीजका कोई रूपक बाँधकर उसका प्रतिपादन किया जाय सो ही निक्षेप है, सो यह तो विपरीत स्वरूप हो गया । यह न नयमे गया न प्रमाणमे, न उसका अंश बन सका । उद्देश्य जुदा है तो उसका लक्षण भी जुदा है । और जब निक्षेपका लक्षण जुदा हो गया तो निक्षेपका लक्ष्य भी कोई जुदा स्वतन्त्र होना चाहिए । जैसे नयका विषय वस्तुका अंश कहा, प्रमाणका विषय वस्तुका सर्वस्व कहा तो निक्षेपका विषय क्या है सो बताओ वह भी कोई स्वतन्त्र होगा ऐसा बताना चाहिए । अब इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं :

सत्यं गुणसाक्षेपो सविषयः स च नयः स्वपक्षप्रतिः ।

य इह गुणसाक्षेपः स्यादुपचरितः केवलं स निक्षेपः ॥७४०॥

उक्त जिज्ञासाके समाधानमे निक्षेपोंकी उपचरितताका कथन— शङ्काकारकी उक्त शङ्का सत्य है जब तक कि इसपर सूक्ष्म रीतिसे विचार नहीं किया



नयोका करा दिया । निक्षेप जिस पदार्थका ज्ञान कराना चाहता है वह ज्ञान नय करा देना है और उस नयकी दृष्टिमें उन निक्षेपोंका व्यवहार चलता है तो निक्षेपका काम व्यवहार चलाना है इस लिए निक्षेपका निरूपण करना आवश्यक समझा गया है ।

निक्षेपः स चतुर्धा नाम ततः स्थापना ततो द्रव्यम् ।

भावस्तल्लक्षणमिह भवति यथा लक्ष्यतेऽधुना चार्थात् ॥७४१॥

निक्षेपके भेद—निक्षेप चार प्रकारका कहा गया है—नाम निक्षेप, स्थापना निक्षेप, द्रव्य निक्षेप और भाव निक्षेप । इन चारोंका लक्षण क्या है ? वे सब लक्षण आगेकी गाथामें बताये जायेंगे । यहाँ केवल सज्ञाओंके नामपर ही अर्थ समझा जा सकना है । नामकी बात रखना, नामका व्यवहार करना सो नाम निक्षेप है । स्थापना का व्यवहार करना क्या है कि किसीकी स्थापना करके यह वही है, इस प्रकारका व्यवहार चलाना स्थापना निक्षेप है । भूत और भविष्यकी बातोंमें वर्तमान जैसी बात कह देना यह द्रव्य निक्षेप है और वर्तमानकी बातको वर्तमानकी ही बताना यह भाव निक्षेप है । इन चार प्रकारके निक्षेपोंमें आक्षेप किस किस तरह आया है ? उपचार किस किस तरहसे बना है ? उसकी यह बात अगली गाथासे स्पष्ट हो जायगी ।

वस्तुन्यतद्गुणे खलु मज्ञाकगणं जिनो यथानाम ।

सोऽय तत्समरूपे तदबुद्धिः स्थापना यथा पूतिमा ॥ ७४२ ॥

नाम निक्षेप व स्थापना निक्षेपका स्वरूप—इस गाथामें नाम निक्षेप और स्थापना निक्षेपका स्वरूप बताया गया है । अतद्गुण वस्तुमें सज्ञा करना सो नाम निक्षेप है अर्थात् जिन वस्तुमें वह गुण तो नहीं है फिर भी उस नामसे वस्तुको पुकारने लगना, उसका नाम रख देना यह नाम निक्षेप है । तो नाम निक्षेपमें गुणनिक्षेप किस तरह होता है सो देखिये ! गुणनिक्षेपका अर्थ यह है कि गौण पदार्थमें भूषण पदार्थका सजोगना । जैसे नाम निक्षेपमें क्या होता ? किसीका नाम बलबीरसिंह रख दिया तो वह अतद्गुण पदार्थ है, बलसे वह पूरा है ऐसा तो नहीं है और सिंहके समान बीर हो ऐसा भी नहीं है । है तो वह अत्यन्त दुर्बल रोगी, तो बलबीरसिंहपनेका कोई गुण उस पुरुषमें नहीं है वह अतद्गुण पदार्थ है वह गौण पदार्थ है । उसमें व्यवहारके लिए उस मुख्य नामका आक्षेप किया गया है । यहाँ नामको मुख्य बनाया गया है तो गौण पदार्थस मुख्य पदार्थका आक्षेप कर देना रख देना यह कहलाता है निक्षेप । तो यहाँ अतद्गुणने नामको रख दिया सो यह नाम निक्षेप कहलाया । स्थापना निक्षेपमें भी देखिये ! जैसे भगवानकी मूर्तिमें भगवानकी स्थापना की तो किसमें की ? मूर्तिमें वह मूर्ति गौण चीज है, क्योंकि वह भगवान नहीं है । भगवान न होकर भी मूर्तिको

भगवान् कहने चले हैं । तो वह मूर्ति गौण पदार्थ है । इस प्रसङ्गने और उस गौण पदार्थमें मुख्य पदार्थका आक्षेप कर दिया याने मुख्य पदार्थ वहाँ रख दिया गया है । मुख्य पदार्थ हुआ भगवान् जिसका कि व्यवहार किया जा रहा है । जिसका व्यवहार किया जा रहा है वह तो कहलाता है मुख्य साक्षात् प्रयोजन और जिनमें व्यवहार किया गया है वह है गौण । तो मूर्ति यद्यपि तदाकार है तो यहाँ तदाकार अथवा किसी दृष्टिमें तद्गुण मूर्ति है मगर वह गौण पदार्थ है और उसमें भगवान्का आक्षेप किया है, सामने भगवान्को रख दिया है । व्यवहारके लिए लोगोंको समझा दिया है तो मुख्यकी स्थापनाकी है । यो स्थापना निक्षेपमें भी गौण मुख्यका आक्षेपण हुआ है, इस कारण यह स्थापनानिदोष कहलाता है ।

ऋजुनयनिरपेक्षतया, सापेक्षं भाविनैगमदिन्यैः ।

छद्मस्थो जिनजीवो जिन इव मान्यो यथात्र तद्रूपव्यम् ॥७४३॥

द्रव्यनिक्षेपका स्वरूप-ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षा न रखनेसे और भावी नैगम आदिक नयोंकी अपेक्षा रखनेसे द्रव्यनिक्षेपकी निष्पत्ति बनती है । जैसे अभी कोई महापुरुष छद्मस्थ ही है, अविष्यकालमें जिनेन्द्र होने वाला है तो छद्मस्थ जिनके जीवको साक्षात् होनेके समान समझना यह द्रव्यनिक्षेप है । द्रव्य निक्षेप यद्यपि तद्गुण वाला है, मायने जो उसके गुण हैं वे उसमें बताये जा रहे हैं, परन्तु वे गुण पदार्थमें आगे होने वाले हैं, नाम और स्थापनामें तो यही था कि वहाँ उसका गुण न था । गौणमें मुख्यका आक्षेप किया था । यहाँ उस छद्मस्थ जीवको अतिनिकटकालमें केवलज्ञान होने वाला है अतएव उसे अभीसे जिन कह देना यह द्रव्य निक्षेपका विषय है । जैसे महावीर प्रभु सर्वज्ञ होनेपर ही तो जिनेन्द्र कहलाये थे परन्तु उनको पहिले भी जिनेन्द्र नहीं हुए, केवलज्ञान नहीं हुआ फिर भी अल्पज्ञ अवस्थामें ही जिन कहना यह भावी द्रव्य निक्षेप है । अथवा महावीर प्रभुको मोक्ष गए हजारों वर्ष हो गए फिर दीवालीके दिन कोई कहे कि आज महावीर प्रभु मोक्ष गए हैं यह भूतमें द्रव्य निक्षेप है । अल्पज्ञ अवस्थामें जिन कहना यह भावी द्रव्य निक्षेप है । द्रव्य निक्षेपमें गौण बात इस कारण हुई कि वहाँ द्रव्य गुणोंकी अपेक्षा नहीं है । इस कारण भी ऋजुसूत्रनय का विषय नहीं है, किन्तु भूत और भावी नैगमनयका विषय है । फिर भी वर्तमानकी तरह बोल देना यह द्रव्य निक्षेप है । और यही हुआ गौणमें मुख्यका आक्षेप अथवा अतद्गुणमें उस गुणवान्का आक्षेप ।

तत्पर्यायो भावो यथा जिनः समवशरणसंस्थितिकः ।

घातिचतुष्टयरहितो ज्ञानचतुष्टययुतो हि दिव्यवपुः ॥ ७४४ ॥

भावनिक्षेपका स्वरूप—इस गाथामे भाव निक्षेपका विषय बताया जा रहा है । वर्तमानमे जो पदार्थ जिप पर्याय सहित है उसी पर्याय वाला उसे कहना सो भाव निक्षेप है । जैसे समग्रजगत् में साक्षात् विराजमान अरहन्देव हैं, चारघातिया कर्मोंसे रहित हैं, जिनका ज्ञान, दशन आनन्द, वीर्य अनन्त प्रकट हो गया है जिनका शरीर दिव्य परमौदायिक है ऐसे ही अरहत्को जिनेन्द्र कहना यह अरहत् है, यह जिन है, इसको भावनिक्षेप कहते हैं । भावनिक्षेपमे वर्तमान तद्गुण है । उस पदार्थका वह वर्तमानमे ही कथन करता है । इसी कारण यह भाव निक्षेप ऋजुसूत्रनय और एवभूत नयका विषय है । यहाँ कोई ऐसी जिज्ञासा कर सकता है कि भावनिक्षेप और ऋजुसूत्रनय तथा एवभूतनय इन तीनोंमे क्या अन्तर है ? क्योंकि निरूपण तो तीनोंने ही वर्तमान पदार्थका किया है । तो अन्तर उनका यह समझ लेना चाहिए कि नय तो होते हैं विषयी अर्थात् विषय करने वाले और निक्षेप होते हैं विषय अर्थात् नयोंके विषयभूत होते हैं । तो यहाँ व्यवहारकथन करने की अपेक्षासे आक्षेप होता है, पर यह आक्षेप एक विषुद्ध है, वही गुण वर्तमानमे है और वही गुण वहाँ बताया जा रहा है इस कारणसे यह तद्गुणारोपी निक्षेप है । यद्यपि द्रव्यनिक्षेपमे भी पदार्थका ही गुण विषय किया गया था लेकिन वह भूत या वर्तमानमे हुए गुणोंका वर्तमानमे आक्षेप करता है और भाव निक्षेप वर्तमानके गुणमे ही वर्तमान गुण का कथन करता है, इस का एमे यही कालभेदसे भेद हो गया है ।

दिङ्मात्रमत्र कथितं व्यासादपि तच्चतुष्टयं यावत् ।

पून्त्येकमुदाहरणं ज्ञेयं जीनादिकेषु चार्थेषु ॥ ७४५ ॥

सक्षेपमे निक्षेपोंके वर्णनकी परिसमाप्ति—यहाँपर चारो निक्षेपोंका निक्षेपमे स्वरूप कहा गया है । इसका विस्तारसे कथन और प्रत्येक निक्षेपका उदाहरण यह पदार्थोंमे घटित किया जा सकता है । यहाँ प्रसङ्गवश निक्षेपोंका निक्षेपमे कथन कर दिया गया है । जैसे जिन नाम रख दिया तो वह नाम जिन है, यह नाम निक्षेप का विषय है और जिनेन्द्रकी प्रतिमामे 'जिन' ऐसा नाम रख दिया तो यह स्थापना किया है और जो आगे भगवान् होंगे उनको अभीसे भगवान् कह देना यह द्रव्य निक्षेप है, और जो वर्तमानमे हो भगवान् हैं उनको भगवान् कह देना यह भावनिक्षेप है ।

उक्तं गुरुपदेशान्वयनिक्षेप प्रमाणमिति तत्त्वत् ।

द्रव्यगुणपर्यायाणामुपरि यथासंभवं दधाम्यधुना ॥ ७४६ ॥

द्रव्य, गुण, पर्यायोंके ऊपर नय, प्रमाण व निक्षेपोंके विषय विवरणका आख्यान—गुरुके उपदेशसे यह सब कथन यहाँ किया है ऐसा ग्रन्थकार कह रहे । नय

निक्षेप और प्रमाणका स्वरूप यहाँ कहा गया है, अब उनकी द्रव्य, गुणपर्यायोंके ऊपर यथायोग्य घटित किया जा रहा है अर्थात् जो कुछ नय प्रमाणका वर्णन किया था उसको निक्षेपोपर घटित करेंगे। तो इसमें सर्वप्रथम द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दोनों नयोंका विषय बतलाया जायगा। पीछे प्रमाणका विषय बतलाया जायगा।

तत्त्वमनिर्वचनीयं शुद्धं द्रव्यार्थिकस्य भवति मतम् ।

गुणपर्ययवद्द्रव्य पर्यायार्थिकनयस्य पञ्चोऽयम् ॥ ७४७ ॥

द्रव्यगुण, पर्याय प्रयोगमें द्रव्यार्थिक नयका स्वरूप— शुद्ध द्रव्यार्थिककी दृष्टिसे तत्त्वमनिर्वचनीय होता है। और तत्त्व गुण पर्याय वाला है, द्रव्य गुण पर्याय वाला है, ऐसा जो कुछ पक्ष है वह पर्यायाधिकनयका पक्ष है। यहाँ यह बताया जा रहा है कि शुद्ध द्रव्यार्थिक नयकी दृष्टिमें तो अनिर्वचनीय होता है उसका कथन नहीं होता। और जो कथन किया जा रहा है जैसे गुण पर्याय वाला द्रव्य है, इस तरहसे जो कुछ भी तत्त्वका निरूपण है वह सब द्रव्यार्थिक नयका पक्ष है। माग्य यह है कि अभेद बुद्धिसे जो कुछ दर्शन है वह तो द्रव्यार्थिक नय है और उसमें भेदबुद्धि करके जो भी कथन किया जाता है वह पर्यायाधिक नय है। कथनभेद किए बिना हो ही नहीं सकता। अतः जितना भी कथन है वह सब पर्यायाधिकनयका विषय है। तो जो द्रव्यार्थिकनय निरखता है उसे जान लिया। अब उस विषयका जो प्रतिपादन है वह सब पर्यायाधिकनयका पक्ष कहलाता है। जो कुछ भी निश्चयनयसे जाना है वह जाना ही है, वह अखण्ड है, निर्विकल है, एक रूप है, अब उसमें धर्म धर्मोंका भेद किए बिना प्रतिपादन तो नहीं हो सकता। मूलमें भेद धर्म धर्मोंका भेद प्रतिपादन है। तो जब भेद पूर्वक कथन होता है वह सब पर्यायाधिकनयका विषय होता है।

यदिदमनिर्वचनीयं गुणपर्ययवत्तदेव नास्त्यन्यत् ।

गुणपर्ययवद्यदि तदेव तत्त्व तथा प्रमाणमिति ॥ ७४८ ॥

द्रव्यगुणपर्याय प्रयोगमें प्रमाणका विषय— जो तत्त्व अनिर्वचनीय है वही गुणपर्याय वाला है, दूसरा और गुण नहीं। इस प्रकारका जो निरूपण है वह प्रमाण का विषय है। तत्त्व अनिर्वचनीय है यह तो द्रव्यार्थिकनयका विषय है। और, गुण पर्याय वाला तत्त्व है यह द्रव्यार्थिकनयका विषय है। और जहाँ यह समझा कि जो ही अनिर्वचनीय तत्त्व है वही गुण पर्याय वाला है तो यह प्रमाणका विषय हो गया क्योंकि प्रमाणमें दोनोंके विषयको ग्रहण किया। उस ज्ञात-स्तुमें जो विशेषाक्ष है वह तो पर्यायाधिकनयका विषय है और सामान्य विशेषात्मक उभयात्मक जो वस्तु है वह प्रमाणका विषय है। प्रमाण एक ही समयमें अविराधरूपसे दोनों धर्मोंको विषय करता

है । तो निश्चयनय हुआ अभेदग्राहीज्ञान, पर्यायाधिकनय हुआ भेदग्राहीज्ञान और इन दोनों नयोमे मैत्री करके दोनोंको समान रूपसे परिचयमे लाना ।

यदद्रव्यं तन्न गुणो योपि गुणस्तन्न द्रव्यमिति चार्थात् ।

पर्यायोपि यथा स्याद् ऋजुनयपक्षः स्वपक्षमात्रत्वात् ॥७४६॥

यदिद द्रव्यं स गुणो योपि गुणो द्रव्यमेतदेकार्थात् ।

तदुभयपक्षे दक्षो विवक्षितः प्रमाणपक्षोऽयम् ॥७५०॥

द्रव्यगुणपर्यायप्रयोगमे भेदपक्ष व अभेदपक्ष—इन दो गाथाओमे भेद और अभेद पक्षकी जान कही गई है । जो द्रव्य है वह गुण नहीं है जो गुण है वह द्रव्य नहीं है । तथा जो द्रव्य गुण है वह पर्याय नहीं है । यह तो भेद पक्ष की बात है । द्रव्यका स्वरूप और है गुणका स्वरूप और है । द्रव्य, गुणपर्याय इन तीनोंका स्वरूप न्यारा न्यारा है और इस तरह न्यारे स्वरूपको निरखना यह ऋजुसूत्रनयका पक्ष है । जो जीवा है उसको अण्यकी अपेक्षा बिना, अण्यका सम्बन्ध जोड़े बिना जानना यह ऋजुसूत्रनयका विषय है, क्योंकि भेद पक्ष की पर्यायाधिकनयका पक्ष है । तथा जो द्रव्य है वही गुण है, जो गुण है वही द्रव्य है ऐसा कथन आया तो यह अभेदपक्षका कथन हो गया । तो पर्यायाधिकनय तो भेद पक्षका समर्थन करता है और द्रव्याधिकनय अभेदपक्षका समर्थन करता है । यो इन दोनों नयोमे परस्पर भेद है ।

पृथगादानमशिष्टं निक्षेपो नयविशेष इव इस्मात् ।

तदुदाहरणं नियमादस्ति नयानां निरूपणावसरे ॥७५१॥

नयनिरूपणावसरे निक्षेपोका उदाहरण आनेसे नय प्रमाणके समान निक्षेपोके स्वतन्त्र निरूपणकी अनावश्यकता—इस गाथामे यह बता रहे हैं कि निक्षेप एक नय विशेषकी तरह प्रतीत होता है और निक्षेपोका उदाहरणनयोके विवेचन मे बताया गया है । जैसे कि नाम निक्षेप स्थापना निक्षेप और द्रव्य निक्षेप, ये तीन निक्षेप द्रव्याधिकनयके विषय हैं । भाव निक्षेप पर्यायाधिकनयका विषय है । अन्तर्गतनयोकी अपेक्षामे नाम निक्षेप, सम्भिरूढनयका विषय है द्रव्य और द्रव्यनिक्षेप नैगमनय का विषय है भाव-निक्षेप ऋजुसूत्रनयका विषय है । तथा एवंभूतनयका विषय है । जिस निक्षेपने जिस प्रकारके अक्षको ग्रहण किया उस ढङ्गसे वे नयके विषय बनते हैं । तो चू कि निक्षेपका स्वतन्त्र निरूपण करना व्यर्थ था, क्योंकि निक्षेपोके उदाहरण नयोके विवेचनमे आ ही जाते हैं, फिर भी निक्षेपोका जो वर्णन किया है वह प्रवृत्ति

व्यवहार चलानेके लिए किया गया है। अतः निरीक्षण करने का भी कार्य कागि सिद्ध होता है।

अस्ति द्रव्य गुणोऽथवापर्यायस्तत्त्रय मिथोऽनेकम् ।

व्यवहारैक विशिष्टो नयः स ऽनेकसंज्ञको न्यायात् ॥७५२॥

द्रव्य गुणपर्याय प्रयोगमें एकपक्ष व अनेकपक्ष—अब इस प्रसङ्गमें नयपक्ष की चर्चा चलायी जा रही है। किस नयमें कैसा दृष्ट होता है और प्रमाण उसे किम तरह निरखता है, यह कुछ उदाहरण देकर विवेचित किया जायगा। इस गायामे यह कह रहे हैं कि द्रव्य गुण और पर्याय ये हैं और ये परस्पर अनेक हैं माने जब स्वरूप दृष्टि की जाय तो द्रव्यका जो स्वरूप है वह गुणका स्वरूप नहीं, गुणका जो स्वरूप है वह द्रव्य पर्यायका नहीं, पर्यायका जो स्वरूप है वह द्रव्य गुणका नहीं। इस कारणसे ये तीनों ही अनेक हैं इन्हे व्यवहार विशिष्ट अनेक सज्ञकनय कहना चाहिए अर्थात् भेद रूपसे इन्हे ग्रहण किया रूप कागम तो व्यवहार हुए, व्यवहार नाम पर्याय का है, अशका है। एक अखण्ड वस्तुमें अश अशका बोध किया गया तो पर्याय विशिष्ट को देखा गया। जो ये पर्याय विशिष्ट अनेक पर्यायाधिकनयका पक्ष है कि द्रव्य गुण अथवा पर्याय ये तीनों ही अनेक हैं। इस तरह पर्याय विशिष्ट अनेक पर्यायाधिक नयका पक्ष बताकर अब इससे विरुद्ध विषयको ग्रहण करले। नय पक्षकी बात कह रहे हैं।

एवं सदिति द्रव्य गुणोऽथवा पर्यायोऽथवा नाम्ना ।

इतरद्रव्यमन्यतरं लब्धमनुक्तं स एकनयपक्षः ॥७५३॥

द्रव्य गुण पर्यायप्रयोगमें पर्याय विनयका पक्ष—द्रव्य अथवा गुण अथवा पर्याय ये तीनों ही एक नामसे सहित कहे जाते हैं। अर्थात् सत् न केवल द्रव्य है न गुण है न पर्याय है, किन्तु तीनों ही अग्निरूप एक सत् हैं और ऐसी स्थितिमें एकके कहनेसे बाकी दो का बिना कहे ही ग्रहण हो जाता है। द्रव्य कहा तो उसके साथ गुण और पर्याय तो आ ही गए। गुण कहा तो द्रव्य पर्याय उसके साथ आ ही गए। पर्याय कहा तो द्रव्य और गुण उसके साथ आ ही गए, क्योंकि कोई द्रव्य ऐसा नहीं है कि जिसमें शक्ति न हो परिणमन न हो, फिर भी द्रव्य कहलाये। कोई गुण ऐसा नहीं होता। उसके गुण न हो, आश्रय न हो, उनका अभेद आधार न हो, परिणमन न हो फिर भी गुण कहलाये, ऐसा कोई गुण नहीं है। पर्याय भी ऐसी कोई नहीं होती कि जिसका न द्रव्य है न गुण है। किमकी पर्याय है, किस शक्तिका परिणमन है, किस द्रव्यमें परिणमन हुआ। द्रव्य गुण माना ही नहीं तो पर्याय क्या ठहरेगा? तो पर्याय



किया गया है वही सत् अशरहिन होने, अभिन्न एक है। इस तरह दोनोंका जो अशरह रूपसे जोड़ किया गया है यह हुआ उभयपक्ष प्रमाणपक्ष। तो एक और अनेक विषयसे सम्बन्धित यहाँ चार पक्ष उद्दिष्ट किये गए हैं। पर्याय विशिष्ट अनेक पर्यायार्थिकनय इसकी दृष्टिमें द्रव्य, गुण पर्याय तीनों ही अनेक हैं। दूसरे हैं, एक पर्यायार्थिकनय इसकी दृष्टिमें द्रव्य, गुण, पर्याय के तीनों ही एक नामसे मत कहे जाते हैं। तीसरा है शुद्ध द्रव्याधिकनय। इसकी दृष्टिमें न द्रव्य है न गुण है न पर्याय है और न विकल्पसे भी व्यक्त है। अब इन्हीं तीन नय पक्षोंमें जो अभिज्ञान हुआ, जो इस दृष्टिमें ऐसा है वही इस दृष्टिमें ऐसा है, इस तरह जैसा कि जो सत् पर्याय पर्याय द्रव्य गुण आदिकके द्वारा अनेक रूप भिन्न भिन्न किये गए वही सन अशरहत् होनेसे अभिन्न एक है। यह उभयरूप प्रमाण पक्षकी बात है।

अपि चास्ति सामान्यमात्रादथवा विशेषमात्रत्वात् ।

अत्रि वक्षितो विपक्षो यावदन्यः न तावदस्ति नयः ॥ ७५६ ॥

अस्ति पक्ष—वस्तु सामान्य मात्रसे है अथवा विशेष मात्रसे है। यहाँ जब अस्तिपक्ष नय गौण रहता है तब तक अनन्यरूपसे एक अस्तित्व ही प्रधान होता है। यहाँ अस्तित्वास्ति पक्षके विषयमें पूर्वकी तरह चार पक्षोंमें बात कही जायगी। सर्व प्रथम अस्ति नयकी बात कही जा रही है। इस नयकी दृष्टिमें पदार्थ अनन्य रूपसे एक अस्ति है। यहाँ विशेषकी अविवक्षा की गई है, एक सामान्य रूपसे अस्तित्व दिखाया गया है। क्योंकि जो सामान्यरूपसे अस्तित्व है वह विशेषरूपसे तो नहीं है। तो यहाँ ही उन दोनोंमेंसे केवल एक अस्तित्व ही विषय किया न रहा है। तो इस दृष्टिमें यह एक अस्तित्व नय कहलायगा। अस्तित्वनयके पक्षमें वस्तु सामान्य मात्रसे है अथवा जब विशेष मात्रसे भी अस्तित्व सोना जा रहा हो तब वहाँ भी केवल विशेष मात्रको ही तका जा रहा और उस दृष्टिमें अनन्यरूपसे वह अस्त है अर्थात् है इस तरह अस्तित्वमें अस्तित्व मात्र ही दृष्टिगोचर होता है।

नास्ति च तदिह विशेषैः सामान्यस्याविवक्षितार्था वा ।

सामान्यैरितस्य च गौणत्वे सति भवति नास्ति नयः ॥ ७५७ ॥

नास्ति पक्ष—इस गाथामें नास्तित्वके पक्षका विषय बताया जा रहा है। वस्तु सामान्यकी अविवक्षा नहीं है। जब सामान्यमें अस्तित्वकी विवक्षा की थी तब वहाँ अस्ति दीख रहा था। अब जब सामान्यकी विवक्षा नहीं रखी जा रही है तो इस दृष्टिमें नास्तित्व देखा जा रहा है। तो जब सामान्यकी विवक्षा न रही तब विशेषकी बात आई। तो विशेषमें तो नास्ति है, क्योंकि जब सामान्यसे अस्तित्वकी चर्चा है



नास्तित्व है तब तीसरी भाषामें द्रव्याधिकनयकी दृष्टिमें वस्तुको विकल्पातीत कहा गया है । अर्थात् स्वरूपसे अस्ति है इतना भी कथन विकल्परूप है, भेदरूप है, पर द्रव्याधिकनय अभेदको विषय करता है अतएव यह विकल्पातीत ही वस्तु है इसका समर्थन करते हैं । अब इस भाषामें तीन नयपक्षोंका अविरोधरूपसे परिचय किया गया है । जो वस्तु स्वरूप भावसे नास्तिरूप है स्वरूप सद्भावसे अस्तिरूप है वही वस्तु विकल्पातीत है । जो उक्त तीन नयपक्षोंका अविरुद्धरूपसे एक वस्तुमें स्थापना यह प्रमाणपक्ष कहलाता है । यहाँ मुख्यतया यह बात जानना कि व्यवहारपक्ष और निश्चय पक्ष दो की बात बताकर फिर प्रमाणपक्षसे स्थापना की गई है । वाकी व्यवहारपक्ष नाना प्रकारका होता है तो उस व्यवहारपक्षको यहाँ संक्षेपमें केवल दो दो भागोंमें ही बताया गया है । जैसे एक अनेक पक्षमें पर्याय विनिष्ट अनेक पर्यायाधिकनय और एक पर्यायाधिकनय । ये दोनों ही व्यवहारनय हुए फिर निश्चयनयको शुद्ध द्रव्याधिकनयके रूपमें कहा । फिर इन दोनों नयोंमें अविरुद्धरूपसे एक वस्तुमें सद्भाव बताया । इसी तरह व्यवहारनयका दो भागोंमें अस्ति नास्तिके सदर्थमें प्रकट किया । अस्तित्व नय नास्तित्वसे दोनों व्यवहारनय हैं और द्रव्याधिकनयमें विकल्पातीत वस्तु है इन दोनों नयोंका जोड़ करके इस भाषामें प्रमाणपक्षकी बात कही गई है ।

उत्पद्यते विनश्यति सदिति यथास्व पूतिक्षणां यावत् ।

व्यवहार विशिष्टोऽयं नियतमनित्यो नयः पूतिद्धः स्यात् ॥७६०॥

नित्यपक्ष और अनित्यपक्षके विषयमें अनित्य व्यवहारनयका निरूपण अब नित्यपक्ष और अनित्यपक्षके सम्बन्धमें पक्षग्राह्यता और पक्षसे अतिक्रान्तपना ये सब दिखायेंगे । इस भाषामें यह बताया जा रहा है कि नित्य और अनित्यपक्षमें जो इस पक्षका बोध होता है कि सत् पदार्थ अपने आप प्रतिक्षण उत्पन्न होता है और विनष्ट होता है । यह व्यवहार वाला अनित्यनय अनित्य व्यवहार कहलाता है । यहाँ ज्ञाताने यह दृष्टि रखी कि सत् वही है जो परिणामनशील हो । जो परिणामनशील नहीं है वह सत् नहीं हो सकता । तो सत् अपने आप ही प्रतिक्षण उत्पन्न होता और विनष्ट होता, क्योंकि सत् पदार्थमें ऐसा स्वभाव ही पडा हुआ है । अब इस प्रकारका जो व्यवहार किया जाता है वह अनित्य पर्यायाधिकनय है ।

नोत्पद्यते न नश्यति ध्रुवमिति सत्स्यादनन्यथावृत्ते ।

व्यवहारान्तर्भूतो नयः स नित्योऽप्यनन्यशरणः स्यात् ॥७६१॥

नित्यपक्ष व अनित्यपक्षके विषयमें नित्य व्यवहारनयका निरूपण—  
सत् न तो उत्पन्न होता है और न नष्ट ही होता है किन्तु वह नित्य है क्योंकि जसमें

अन्य प्रकारका भाव नहीं बनना । यह भी तो एक दृष्टिमें जूट हो रहा है । इसे कहते हैं अनन्यशरण नित्यव्यवहारनय । इसमें नित्यताका व्यवहार किया गया है जो सत् है वह उत्पन्न नहीं होता । जो सत्का जो-अमाद्य शश्वत् स्वरूप है जिस स्वभाव में वह पदार्थ है वह तो वही रहना है । वह तो उत्पन्न नहीं होता और वही स्वभाव नष्ट भी नहीं होता । जब उत्पन्न होना नष्ट होना नष्ट है तो उसमें अन्यथाभाव भी नहीं जैसे आत्मामें चैतन्यस्वरूप, वह न उत्पन्न होता है, न नष्ट होता है और न कभी चेतनसे अचेतन बन पाता है, इस कारण वह नित्य है, ऐसा यह व्यवहार अपने पक्षमें नियत है । नित्य व्यवहारनय वस्तुकी नित्यता देखे, उसीको देखनेमें यह लग रहा है तो अब इसके लिए वही विषय तो शरणा है । अन्य विषयकी ओर किसी भी नगरी दृष्टि नहीं होती । नय अपने पक्षको ही कहता है, तो ऐसा व्यवहार नित्य व्यवहारनय है । जहाँ यह परखा जाय कि सत् वस्तु न उत्पन्न होती, न नष्ट होती और न उसमें अन्यथा विपरीत कोई दूसरा भाव आता है ।

न विनश्यति वस्तु यथा वस्तु तथा नैव जायते नियमात् ।

स्थितिमेति न केवलमिह भवति स निश्चयनयस्य पक्षश्च ७६२

नित्यपक्ष व अनित्यपक्षके सम्बन्धमें निश्चयनयका निरूपण -- जिस प्रकार वस्तु नष्ट नहीं होती-उसी प्रकार वह उत्पन्न भी नहीं होती । और, तथा ध्रुव भी नहीं है यह निश्चयनयका विषय है । अनित्य व्यवहारनयने प्रतिक्षण उत्पाद व्यय देखा नित्य व्यवहारका सदा वही शाश्वत् स्वभाव देखा जो कभी न उत्पन्न होना न नष्ट होता । और, यहाँ इस शुद्ध द्रव्यार्थिकनयने अथवा निश्चयनयने यह देखा कि वस्तु न नष्ट होती न उत्पन्न होती और न ध्रुव भी है ये तीनों ही विकल्प हैं । वस्तु को यदि ध्रुवताके रूपसे देखते हैं तो एक अखण्ड वस्तुमें किसी खण्डको ही तो किया । वस्तु ध्रुव है, ऐसा सोचनेमें वस्तु एक पदार्थ और उसमें ध्रुवताकी दूसरी बात ऐसा वहाँ द्वैतभाव आया । ऐसा द्वैत निश्चयनयके पक्षमें नहीं है । उत्पाद व्यय ध्रुव्य तीनों ही एक समयमें होने वाली सत्की पर्याय हैं इस कारण इन पर्यायोको पर्यायार्थिकनय विषय करता है । लेकिन यहाँ निश्चयनयमें कौन सी वस्तु विषयभूत हुई है । सर्व विकल्पोंसे रहित वस्तु विषयभूत हुआ है । यह शुद्ध द्रव्यार्थिकनयका पक्ष है ।

यदिदं नास्ति विशेषैः सामान्य स्याविवक्षया तदिदम् ।

उन्मज्जत्सामान्यैरस्ति तदेतत्पूमाणमविशेषात् ॥७६३॥

नित्यपक्ष व अनित्यपक्षमें व्यापक प्रमाणका विषय — उक्त तीन गाथाओं में नयपक्षकी बात बताई गई है । अब इस गाथामें प्रमाणपक्षकी बात कह रहे हैं ।

इसकी दृष्टिमें जो वस्तुसामान्यकी अविवक्षासे विशेषके रूपसे नहीं है वही वस्तु सामान्यकी विवक्षासे है। यहां नित्य अनित्यके सम्बन्धमें जो कुछ बताया गया था उसका सम्बन्ध सामान्य विशेषसे है। सामान्यरूपसे जो वस्तुमें बात प्रतीत हुई वस्तु वस्तु उस प्रकार भी है जो विशेष दृष्टिमें प्रतीत होता है, ऐसा दोनोंका अभिज्ञान करना सो यह प्रमाण है। इस प्रमाणकी अपेक्षामें यह समझा गया कि पदार्थ नित्या-नित्यात्मक है।

**अविनवभाव परिणतेर्येय वस्तुन्पूर्वसमयोरः ।**

**इति यो वदति स कश्चित् पर्यायार्थिकनयेऽभावनयः ॥७६४॥**

पर्यायार्थिक अभावनय - अब तक भेद अभेद पक्ष, एक अनेक पक्ष, अस्ति नास्ति पक्ष, नित्य अनित्य पक्षका कुछ विवरण किया है। यो तो अनेक प्रकारके विषय बन सकते हैं, उनको कहीं तक कहा जाय ? अब अन्तमें भाव अभाव पक्षकी बात कह रहे हैं। किम नयकी दृष्टिमें वस्तुमें भाव जच रहा, किस नयमें अभाव जच रहा, और किस नयमें दोनों नहीं जच रहे। और किस अपेक्षामें यह सभी जच रहा है। इस बातका अब कुछ गाथाओंमें वर्णन करते हैं। वस्तुमें जब नवीन परिणाम आते हैं तो नवीन परिणाम धारण करनेसे वस्तुमें नवीन ही भाव होते हैं। ऐसा जो कोई कहता है तो समझिये कि वह एक अभावनय है जो कि पर्यायार्थिकनयका व्यवहार है। इस नयमें यह देखो कि वस्तुमें नवीन पर्याय आई नया भाव आया वस यह भाव ही दिख रहा है। वस्तुमें भाव भाव होता चला जा रहा है। देखिये। जब भाव भाव होता चला जा रहा है तो उसके साथ अभाव भी होता जा रहा है। जैसे घट पर्याय उत्पन्न हुई तो मृत्पिण्ड पर्याय विनष्ट हुई, उसका अभाव हुआ। परन्तु भावको देखने वाले नयकी दृष्टिमें केवल भाव ही भाव समझा हुआ है और इस दृष्टिमें यह बात ज्ञात हुई कि नवीन परिणाम होता रहता है वस्तुमें इस कारण उसमें नये नये भाव बनते हैं। ऐसा जो कोई जाने गो समझना चाहिए कि वह अभाव नयको जान रहा है और यह अभाव नय पर्यायार्थिकनयोर्मेसे ही है।

**परिणममानेषु तथा भूतैर्भावैर्विनश्यमानेषु ।**

**नायमपूर्वो भावः पर्यायार्थिकविशिष्टभावनयः ॥ ७६५ ॥**

पर्यायार्थिक भावनय—इस गाथामें पर्यायार्थिक भावनयकी बात कही जा रही। वस्तु निरन्तर परिणामती रहती है। और, उसमें पूर्व पूर्व भाव नष्ट होते रहते हैं। फिर भी वस्तुमें नवीन भाव नहीं होना, जो था सो ही रहता है। यह पर्यायार्थिक भावनयने परस्त्रा। द्रव्याधिक भावनय यह देख रहा है कि वस्तुके परि

शुभत व.भनेपर भी प्रौर उसमें पूर्व पूव भावके नष्ट होनेपर भी जो वस्तुका स्वभाव है, भाव है वह नष्ट नहीं होता, उसमें व्याभाव नहीं बनता उसमें उल्टा धारा नहीं बनती। तो इसन ऐसा भाव, दखा जिसका कि कभी अभाव नहीं हो सता। इस कारण इसे पर्यायाधिक भावतय कहा गया है।

शुद्धद्रव्यदेशादभिनवभावो न सर्वतो वस्तुनि ।

नाभ्यनभिनवश्च यतः स्यादभूतपूर्वो न भूतपूर्वो वा । ७६६ ।

भाव व अभावको सम्बन्धमें शुद्ध द्रव्याधिकतमका विषय—शुद्ध द्रव्याधिकतमसे तत्त्वमें संधेधा नवाग भाव भा गहो होता और वहिदा भाव भी नहीं रहता। यदि अस्तु न तवीन होती न पुरानी होनी, किन्तु जीती है नहीं रहती है। यह शुद्ध द्रव्याधिक दृष्टिमें निरदा आ रहा है। उसमें शुद्ध द्रव्य ऐदा न यह भाव पैदा रहा न अभाव पैदा रहा। किती भेदको ती नहीं गन्या कर रहा, किन्तु सब विकल्पोसे बदे एक शाश्वत स्वरूपको तक रहा। ये शुद्ध द्रव्याधिक दृष्टिसे वस्तु न गवीन है, न पुरानी है यह गिरता जाता है।

अभिनवभावैर्यदिदं परिणममानं प्रतिज्ञयां यावत् ।

असदुत्पन्नां यदि तत्सन्नष्टं वा न प्रमाणमतमेतत् ॥७६७॥

भाव व अभावपक्षमें व्यापक प्रमाणका विषय—जोसत् प्रति समय भवीन भवीन भावोसे परिणमन करता है वह असत् तो उत्पन्न नहीं हुआ और वहाँ सत् भिन्नष्ट नहीं हुआ। पूर्वमें नयके तीन पक्षांमें जो बातें पृथक् पृथक् दिखाई गई है वे ही सब बातें यहाँ प्रमाणपक्षमें बतार्द जा रही है। जो सत् गवीन भावोसे परिणमा वह असत् उत्पन्न नहीं हुआ और न सत् नष्ट हुआ। ये सबको संहाल करते हुए अस्तुके सर्वस्वको ग्रहण करने वाला यह प्रमाण पक्ष है।

इत्यादि यथासम्भव मुक्तिमिवानुक्तमपि च नयचक्रम् ।

भोज्य यथागमादिह पूत्येकमनेक भावयुतम् । ७६८ ।

अन्य नयोकी भी उक्त पद्धतिसे यथासम्भव योजनाका निर्देश—इत्यादि अनेकनय समूह है, उनमेंसे कुछ कहे गए। सब तो नहीं कहे जा सकते। तो अनेक नयोको धारण करने वाला और भी नय समूह जो यहाँ नहीं बताया गया उसे भी इस तरह पटित कर लेना चाहिए। नयोमें जो बात दृष्टिमें आई आगमके अनुसार जहाँ जैसे जपेला हुई उस तरह पटित कर लेना चाहिए। इस प्रमाण और निक्षेपके अर्थ



